تأملات فى الجوانية الإسلامية والطاوية

الشيخ عبد الواحد يحيى



المحتويات

1

الجوانية الإسلامية

ربما كانت الجوانية الإسلامية من أكثر المذاهب التراثية تمييزا للشطرين المتكاملين للبرانية والجوانية، وهما بالمصطلح الإسلامى 'الشريعة' أو الطريق الأكبر، الذى يلتزم به الكافة و'الحقيقة' التى هى الصدق الباطن الذى يقتصر على صفوة كفرض كفاية، وليس ذلك بناءًا على تقسيم تعسفى من واقع طبيعة الأمور حيث إن الناس يختلفون فى الملكات التى 'تؤهلهم' لمعرفة الحق، وقد جرى العرف على أنهما 'القشر' و'اللب' أو المحيط والمركز، فالشريعة تنطوى على كل ما يعرفه الغرب من الأمور 'الدينيه' وخاصة ما تعلق بالجانب الاجتماعى والتشريعى، وهو متكامل جوهريا فى الدين، ويجوز القول إن الشريعة هى قواعد العمل أو الفعل، فى حين أن الحقيقة هى المعرفة الصرف، ولا مناص من العلم أن هذه المعرفة هى التى تضفى على الشريعة معناها الأعمق وغايتها فى الوجود، وحتى إن لم يكن الجميع على وعى بالحقيقة إلا إنها مبدء الشريعة الأسمى بما يشاكل المركز والمحيط.

وليس ذلك كل شىء إذ إن الجوانية لا تقف عند إدراك الحقيقة ولكنها كذلك تطرح وسائل الوصول إليها، وهى ما يسمى 'الطريقة' أو الدرب الذى يؤدى من الشريعة إلى الحقيقة. ولو عدنا إلى رمز المحيط ومركزه لجاز القول إن الطريقة نصف قطر يمتد من أحدهما إلى الأخر، أى إن الطرق اللامحدودة تنتهى جميعا إلى المركز ذاته، وأن هناك طرق تعدلت لتناسب الكائنات التى تحل بينها على مواقع مختلفة من المحيط بحسب تنوع طبائعهم، ولذا قيل "إن الطرق إلى الله كنفوس بنى

آدم"، وهكذا تكاثرت الطرق واختلفت فيما بينها منذ نشأتها على المحيط إلا أن غايتها ومنتهاها واحد فحسب، فليس هناك إلا مركز واحد وحقيقة واحدة، والحق إن الاختلافات الأولية بينها تمَّحى مع الإنّيِة أو هى هى الصفات الفردية كلما ارتقى الكائن إلى مقام أعلى، أى إن الكائن عنما يتحقق بأحواله العليا تفنى صفات العبودية فيه عندما يتماهى بشخصيته مع صفات 'البقاء' الربانية.

وتسمى الجوانية بشقيها من الطريقة والحقيقة فى اللغة العربية بالمصطلح العام 'التصوف'، ويجوز تسميته 'التربية الروحية initiation'، وهى مسألة سنتناولها فيما بعد، ورغم أن التصوف يمكن أن يطلق على أى مذهب جوانى أو روحى بغض النظر عن الصورة التراثية التى يتوشح بها فإن الغربيين قد اشتقوا منه مصطلح 'الصوفية Sufism' لتسمية الجوانية الإسلامية، إلا أن هذا المصطلح رغم اعتياده يعيبه لسوءالحظ أن نهايته ism قد تعنى فكرة مذهب لمدرسة بعينها، إلا أن ذلك غير صحيح، فالمدارس الوحيدة هى الطرق التى تمثل تنوعا واسعا دون احتمال قيام اختلاف أصولى بين مذاهبها، فالتوحيد واحد. أما عن اشتقاق 'الصوفية' عن 'التصوف' فقد يكون مصدرة كلمة 'صوفى'، وهنا لابد من قول إنه لا أحد يملك أن يسمى نفسه 'صوفيا' إلا من منطلق الجهل، فذلك يدمغه بأنه ليس كذلك على الحقيقة، فهذه الصفة سر بين الله تعالى والصوفى، أما كلمة 'متصوف' فتصح على كل من دخل فى الطريق إلى الله سبحانه فى أية مرتبة كانت، لكن مصطلح صوفى يصح فحسب على من بلغ المقام الأسمى.

وقد حاول البعض اختلاق أصول متنوعة لكلمة 'صوفى' إلا أن هذا الأمر عصى على الحل من موقفنا الراهن، ولكننا نقر بأن الكلمة لها اشتقاقات كثيرة تتساوى فى المعقولية، ولكى نجد أحدها بشكل يعتمد عليه فلابد أن نلجأ إلى اسم رمزى أو نوع من 'الشفرة' لن يحتاج إلى تأصيل لغوى، والذى لن يزيد عن تشابهات صوتية فحسب، ويناظر العلاقات بين أفكار مختلفة وقد اجتمعت كبدائل للمصطلح المقصود من منظور رمزية بعينها، فطبيعة اللغة العربية وكذلك العبرية تقضى بأن المعنى الأصولى للكلمة كامن فى القيمة العددية لحروفها، والحق إن ما يثير الدهشة أن مجموع حروف كلمة 'صوفى' يساوى مجموع حروف كلمتا 'الحكمة الإلهية'، فالصوفى الحق إذن هو من يحتكم على هذه الحكمة، أى إنه 'العارف باللة'، أى من

يعرف الله تعالى عن طريق الله سبحانة ، فلا يُعرف الله إلا بذاته، وهذه هى المعرفة الكاملة للحقيقة[1].

ونرى مما تقدم بعض النتائج المهمة وأولها أن كلمة 'صوفى' ليست أمرا 'أضيف' إلى المذهب الإسلامى من خارجه ولكنه شطر جوهرى منه وبدونه لن يكتمل المذهب، زد على ذلك أن النقص سوف يصيب 'أعلاه' أى ما تعلق بمبدئه، ويعمل الارتباط الوثيق لتعابير ومعانى الجوانية الإسلامية باللغة العربية على دحض الفرضيات الاعتباطية التى تدعى أنها من أصل يونانى أو فارسى أو هندى، ولو ظهرت تشابهات فيها مع مذهب من المقام ذاته فى بلاد أخرى فيمكن تفسيرها بشكل طبيعى تماما دون الاعتماد على افتراض 'استعارات' بين بعضها بعضا، فالحق دائما واحد فى كافة الحضارات حتى إن مذاهبها تماهى جوهريا بغض النظر عن تنوع صورها، أما عن مسألة الأصول اللغوية فهى قليلة الأهمية، وسواءً أكان أصل كلمة 'صوفى' واشتقاقها إلى 'تصوف و متصوف' قد وجدت فى اللغة أساسا أم ظهرت فى مراحل تالية فليس ذلك إلا مناسبة لزيادة اللغط بين المؤرخين، فالشىء ذاته قد وجد قبل ميلاد الكلمة، أو أنه قد وجد باسم آخر، أو حتى إنه لم يكن من الضرورى أن يسمى بأى اسم كان، وعلى كل فذلك كفيل بأن ينهى المسألة عند كل من لا ينظر إلى ظاهر الأمور فحسب، فالتراث يقضى بوضوح بأن كلا البرانية والجوانية نابع من تعاليم الرسول عليه الصلاة والسلام، وكل طريقة لها سلسلة نسب روحى تتصل به جميعا عبر تداولها بأعداد مختلفة من الوسطاء، وحتى لو 'استعارت' بعضها أو بالحرى 'تبنَّت' بعض تفاصيل ممارستها من طرق أو حتى من أديان أخرى فإن ذلك أمر ثانوى لا يؤثر على جوهر الطريقة، ومن هنا يمكن تفسير التشابهات

[1] وقد جاء فى كتاب بالعربية عن التصوف لكاتب سورى آلى على نفسه أن يقرعنا من منظور حديث بعد أن أخطأ فى حسباننا من 'المستشرقين ' وقد قرأ كلمة 'صوفية ' فى موضع 'صوفى ' فى مقال لنا عن الإسلام والغرب نشر فى عدد خاص من *Cahiers du Sud, 1935*، وتوهم أن حساباتنا لقيم الحروف ليست صحيحة، وأراد أن يصححها بحسب ما يرى، واستطاع بعد عدة أخطاء أن يصل إلى قيمة 'صوفى ' التى لا تزال خطئا بما يساوى 'الحكيم الإلهى ' دون أن يدرك أن الياء ضِعفَ الهاء، وتساوى هاتين الكلمتين 'الحكمة الإلهية! '. ونعلم أن التعليم الحديث يجهل الأبجدية ولا يعلم سوى الترتيب القائم على رسم الحروف التى أسموها 'الأبتثية '، ولكن عندما يحاول أحد معالجتها فإن الجهل يتجاوز حدود المعقول، وعلى كل فإن دلالة الحكمة الإلهية والحكيم الإلهى هى ذاتها، إلا أن الأولى لها معنى أكثر غرابة فى حين أن الثانية تراثية تماما.

بتماهى المعارف، وخاصة فيما تعلق 'ب علم التجويد' وفروعه المختلفة التى تستقى منها مبادئها مباشرة، فلابد أن يُفهم القرآن الحكيم ويُفسَّر بالحقائق التى تشكل أعمق معانيه، وليس فقط بالإجراءات اللغوية والمنطقية والدينية عند علماء الظاهر وعلماء الشريعة، والذين لا يصح قضاؤهم إلا فى العالم البرانى، ويحد ذلك بين نطاقين مختلفين بحد واضح، ولذا انتفى احتمال التناقض والتعارض بينهما، كما أن من الواضح أن البرانية والجوانية لن تتواجها بموجب أن الثانية تجد أساسها ومنطلقها فى الأولى، ومن حيث إنهما وجهان للمذهب ذاته.

ونشير كذلك إلى رأى تفشى بين الغربيين مفاده أن الجوانية الإسلامية لا علاقة لها بالأسرارية Mysticism، ومن اليسير فهم السبب منه بموجب ما تقدم حتى الآن، فالمسيحية تبدو متفردة بالأسرارية، رغم أن العثور على تشابهات أو تماثلات تامة بينها وبين غيرها من الجوانيات لن يتيسر إلا بترجمة مغلوطة، ولا شك أن سبب الخلط راجع إلى استخدام بعض التشابهات الظاهرية، ولكنه لن يستطيع تبرير الاختلافات التى تتعلق بالجوهريات، فالأسرارية تعريفا تنتمى بكليتها إلى الدين المسيحى، وقد نبعت من برانيه تماما، كما أن الغاية التى تتوجه إليها ليست المعرفة الصرف قطعا. ومن المؤكد أن الأسرارى لا يملك أن يكون له منهجا حيث إن وجوده 'سلبى قابل' فحسب، ويحد ذاته على استقبال المرائى التى تخطر له تلقائيا بلا مبادرة منه، ولن يوجد ما يمكن أن يسمى 'طريقة أسرارية' فذلك تناقض اصطلاحى حتى لو أمكن تصوره، كما أن الأسرارى منعزل على الدوام بفعل 'تحقق' سلبيتة وقابليته، فلا شيخ له ولا 'معلم روحى'، وبالطبع لا علاقة لكل ذلك بما يسمى 'المرشد الروحى' بمعنى وظيفة دينية بعينها فى الكنيسة، ولا سلسلة له يجتلى منها بركة أو 'نفوذا روحيا' ينتفع به، وثانى الأمرين نتيجة مباشرة لأولهما، فتداول 'البركة' الروحية المطرد هو ما يميز 'التربية الروحية initiation' وما يشكلها، ولذا استخدمنا هذه الكلمة فى ترجمة مصطلح 'التصوف'، فشأن الجوانية الإسلامية شأن غيرها من الجوانيات الأصيلة أنها 'تربوية' ولا يمكن أن تكون غير ذلك دون الدخول فى تفاصيل اختلاف الغايات، وهو ما ينتج فى كل الأحوال من اختلاف طبيعة الوجهين الذين يمثلا كل منها، ويجوز القول إن 'الأسرارية' و'التربوية' لا يتفقا أصوليا بموجب سماتهما المتناظرة، كما يجوز قول إنه ليس فى 'الأسرارية' ما

يُمَكِّنُ من ترجمته من سماتٍ حتى على وجه التقريب، إذ إن فكرتها بما هى غريبة عن منظور التراث الإسلامى.

والمذهب التربوى جوهريا هو مذهب ميتافيزيقى صرف بالمعنى الكامل، ولكنه فى الإسلام ينطوى على تركيب معقد من 'العلوم التراثية' شأن كافة الصور التراثية فى تفعيلها على مجالات عرضية شتى، وتمتد هذه العلوم جميعا عن المبدأ الميتافيزيقى الذى تعتمد عليه وتستقى منه كل واقعيتها فى التشاكلات التى تسمح بها اللغة، ولذا كانت أجزاء مكملة للمذهب ذاته رغم ثانويتها وتبعيتها له، وليست مجرد اصطناعات سطحية زائدة لا أصل لها، ويبدو هنا أمر يعصى على أفهام الغربيين لا شك نتيجة أن مناخهم الذهنى لا يسعفهم بالمقارنة فى هذا الشأن، وذلك رغم وجود ما يشاكلها من علوم فى التراث الغربى القديم والوسيط، ولكن الإنسان المعاصر قد نسى كل هذه الأمور تماما، فأهمل الطبيعة الحقة للأمور ولم يعد حتى واعيا بوجودها، والذين يخوضون فى العلاقة بين الجوانية والأسرارية هم أكثر الناس عرضة لسوء فهم دور هذه العلوم ومقامها وتنائيها عن مشاغل الأسراريين، ومن ثم يرون أحجية فى تضمين هذه العلوم فى 'الصوفية' مثل علم العدد و علم الحرف، والتى أسلفنا أمثلة لها فى ترجمة كلمة 'صوفى'، وهو ما يضاهى المفهوم العبرى فى 'القبالة' بموجب قرابة اللغتين إلى أصل واحد، واللغة هى أداة التعبير فى كلا التراثين عن المعانى الأعمق، ومنها العلم المعروف بمصطلح 'الهرمسية' أو علم التأويل الذى هو شطر من 'العلوم الكونية' المختلفة، ويحسن مراعاة أن الخيمياء بالمعنى 'المادى' الذى يعرفه الجهلاء الذين يعمون عن فهم رمزيتها هم الذين عرفتهم العصور الوسطى باسم 'النافخين فى النار' و'مشعلى الفحم' و'مطلقى البخور'، وهم الأسلاف الحقيقيون للكيمياء الحديثة مهما كان ذلك تبخيسا لشأنهم، وقل مثل ذلك عن 'علم النجم astrology' الذى كان شيئا آخر غير 'التنجيم' أو 'علم التخمين conjecture'، وهو وحده الذى يعرفه المحدثين، وتأتى قبل كل شىء آخر 'قوانين الدورات cyclical laws ' التى تقوم بدور هام فى المعارف التراثية كافة، ثم إن هناك تناظر بعينه بين كل تلك العلوم بموجب صدورها جميعا عن مبدءٍ واحد بحيث نراها تمثيلات متنوعة للمبدء ذاته، وهكذا لم يكن علم وعلم النجم والخيمياء وحتى علم الحرف إلا تأويلا للحقائق ذاتها فى لغات مختلفة تقابس مراتب متعددة من الوجود الواقعى، وتتوحد

فيما بينها ب قوانين التشاكل الكلى universal analogy، وهو أساس كل تناظر رمزى، وتجد تطبيقاتها فى الانتقال المتوافق بين مقامات وجود 'الكون الأصغر' المختلفة، فعملية التربية الروحية تنتج فى كافة مقاماتها عمليات 'الكون الأصغر' و'الكون الأكبر' ذاتها. ولابد أن يصل المرء إلى مقام عالٍ من المراتب الروحية لكى يكتمل وعيه بكل تلك الارتباطات، وهو ما يطلق علية فى الهرمسية 'الكبريت الأحمر'، ومن يصل إليه يمكنه التحكم فى الكائنات والأشياء بإجراء عمليات تسمى 'السيمياء' التى تعمل بأوفاق الحرف والعدد، و'علم الجفر' الذى ينسبه التراث إلى سيدنا على بن أبى طالب ذاته رضى الله عنه، وهو تطبيق لتلك العلوم ذاتها التى تتغيا رؤية أحداث المستقبل، وهو من بين العلوم التى تتدخل فيها 'قوانين الدورات' بشكل طبيعى، وتتطلب دقة وحزم العلوم الرياضية عند الذين يفهمونها ويفسرونها، فهى تنطوى على نوع من 'اللغة الملغزة cryptography التى لا تزيد إدهاشا عن 'علم الجبر'، ويمكن ذكر كثير من العلوم التراثية التى قد تبدو أعجب مما ذكرنا ولكننا نكتفى بذلك حتى لا نخرج عن إطار أطروحتنا ونلتزم بالعموميات عنها فحسب.

وأخيرا لابد من إضافة ملاحظة على جانب كبير من الأهمية لفهم الطبيعة الحقة لمذهب التربية الروحية، وليس لهذا المذهب علاقة بما عرف عن 'التعليم التلقينى erudition' الذى يتعلمه المرء من قراءة الكتب على عادة المعرفة الدنيوية، وحتى أعمال كبار الأساتذة ليست إلا دعما للتأمل فيها، ولا يصبح المرء 'متصوفا' بمجرد قراءتها، فهى تظل على كل حال غامضة عصية على الفهم ما لم يكن المرء مؤهلا لها بفطرته، والحق إن من اللازم أن يحتكم المرء على ميل باطنى لا يمكن لأية جهود برانية أن تعوضه، ثم يلزم كذلك الانتماء إلى سلسلة قائمة لتداول البركة الروحية، وهى شرط ضرورى كما أسلفنا، وبدونها لن تتحقق تربية روحية حتى بأقل مقاماتها، وهذا التداول الذى يتم مرة واحدة ويبقى لابد أن يكون المنطلق الذى يبدأ منه السعى الباطن الذى لن تكون الوسائل البرانية له إلا دعامات رغم ضرورتها، بافتراض اعتبار الطبيعة الإنسانية للكائن بما هو، وهذا السعى الباطنى فحسب هو ما يرفع الإنسان من مقام إلى آخر بحسب قدرته حتى يصل إلى 'الهوية الأسمى'، وهى الحال اللامشروطة مطلقا والباقية أبدا فيما وراء محدوديات العرضية والوجود الزائل، وهى حال 'الصوفى الحق'.

2

القشر واللباب

إن عنوان هذا الباب هو عنوان أحد رسائل محيي الدين بن عربى التى تعالج العلاقة بين البرانية والجوانية بلغة رمزية يشبههما بقشر فاكهة وقلبها[2]، والقشرة هى الشريعة التى تشتمل على ظاهر الدين وتتوجه إلى الكافة ليلتزموا بها كما يعنى مفهوم ‘الطريق الواسع‘ الذى يرتبط بمعناها اللغوى، أما اللب أو اللباب أى ‘الحقيقة‘ فهو الشطر الجوهرى، وليس فى متناول الكافة كالشريعة بل فى متناول من يميزونها تحت المظاهر والصور التى تحجبها وتكشف عنها فى آن[3]، وقد شبهت رمزية أخرى الشريعة والحقيقة بالجسد والمخ[4]، وعلاقتهما هى ذاتها علاقة القشر باللباب، ولاشك أن هناك رموز أخرى تكافئها.

وأيا كانت التسميات المشار إليها فإن المقصود بها هو الظاهر والباطن، وهى كذلك بموجب طبيعتها وليس بأى اتفاق أو تحسبات اصطناعية أو تعسفات أيا كانت من جانب من يقومون على حفظ المذهب التراثى، فيمثل هذا الظاهر والباطن المحيط ومركزه كما يُرى فى قطاع فى الثمرة التى ذكرناها توا فى الرمزية السابقة، كما أننا نجد أنفسنا فى رمزية ‘عجلة الأشياء‘ أو ‘الصور‘، ولو نظرنا للحدين الذين نتناولهما هنا بمعناهما الكلى دون قصر على صورة تراثية بعينها كما يحدث عادة لأمكن القول إن الشريعة هى ‘الطريق الواسع‘ الذى يرتاده الكافة فى تراث الشرق الأقصى الذى يسميها ‘تيار الصور‘، فى حين أن الحقيقة هى الحق الصمدى الذى يكمن فى

---

[2] ونشير هنا إلى أن رمزية الفاكهة لها علاقة ‘ببيضة الكون ‘ وبالتالى بالقلب.

[3] ونلاحظ أن دور الصور البرانية له علاقة بمعنى كلمة ‘الوحى ‘ المزدوج، إذ إن هذه الصور تحجب المذهب الجوهرى وتكشف عنه فى آن، تماما كما تعبر الكلمة عن فكرة، وما يصح على الكلمة يصح كذلك على أى تعبير صورى.

[4] ويجوز هنا أن نتذكر ‘المخَّ الجوهرى *substantive marrow* ‘ عند رابليه *Rabelais* والذى يمثل المعنى الخفى.

'الوسط الثابت'[5]، ولكى يصل المرء من المحيط إلى المركز فعليه اتباع أحد أنصاف الأقطار أى أحد الطرق أو الدروب التى تمثل 'الطريق الضيق' الذى يرتاده قلائل[6]، كما أن هناك طرق شتى تمثل جميعها أنصاف أقطار تتجه كل منها من نقطة بعينها على المحيط إلى المركز ذاته لتشكل معا منظومة زهرية، وهى تنحو جميعا إلى ترك الظاهر لتقترب من الوحدة المبدئية، وكل طريقة تبدأ من نقطة على المحيط قد تكيفت لتناسب الكائنات التى تجد ذاتها حول هذه النقطة، وأيا كان منطلقها فهى تسعى دوما إلى نقطة فريدة[7]، ويصل الجميع إلى مركز يهدى من اتبعه إلى البساطة الجوهرية فى 'الحال الأولانى القديم'.

وتُجبَرُ الكائنات التى تجد نفسها فى خضم عالم الكثرة على محاولة إنجاز تحقق ما، إلا أن هذه الكثرة ذاتها هى العقبة التى تقطع طريقهم وتوقفهم، وتمنعهم المظاهر المتغيرة من رؤية الحقيقة بما هى كما لو كانت قشورا تمنع الناظر من رؤية لبابها الباطن، ولن يدرك هذا الباطن إلا من استطاع خرق حُجُبِهِ أى رؤية المبدأ من تجلياته، وحتى رؤيته فحسب فى كل الأمور، فالتجلى ذاته ليس إلا مجمَّعا لآيات رمزية، ومن السهل تطبيق المبدأ ذاته على البرانية والجوانية كليهما بمعناهما المعتاد، أى كوجهين لمذهب تراثى واحد، كما أن هناك الصور البرانية التى تخفى حقيقة أعمق من أن تراها عيون العامة ولكن الصفوة يدركونها، فهم من كانت العقبات التى يلقاها العامة سندا ودعامة لهم على طريق التحقق، ولابد من فهم أن هذا الاختلاف ناتج مباشرة عن طبائع الخلق وعن إمكاناتهم وميولهم، حتى إن برانية مذهب تقوم دوما بدورها بحيث تمنح من لا يستطيع تجاوزها ما يقدرون على احتماله فى حالهم الراهن، وتمنح فى الآن ذاته من يقدر على الذهاب إلى أبعد منها

[5] ويحسن هنا أن ملاحظة أننا نجد فى تراث الشرق الأقصى تساويا تاما مع هذين الاصطلاحين، وليس كجانبين برانى وجوانى للمذهب ولكنهما منفصلين، ولكل منهما تعاليمه على الأقل منذ زمن كونفوشيوس و لاو تسو، والحق إنه يجوز قول إن الكونفوشية تناظر الشريعة والطاوية تناظر الحقيقة.

[6] وتنطوى كلمات الشريعة والحقيقة على معنى الحركة، وعلينا أن نرى حركة دائرية فى رمزية الشريعة وحركة خطية فى رمزية الحقيقة، فالأولى تحسب لتنوعات الظاهر وأحواله أما الثانية فتعتمد على الطبائع الفردية، ولكن الكائن الذى بلغ مقام الحقيقة يشارك فى واحديتها وعصمتها.

[7] ويمثل هذا الانتشار مفهوم 'القبلة' التى يتجه إليها المسلمون كافة فى صلواتهم نحو الكعبة، وهى 'بيت الله' سبحانه وكتلتها مكعبة، وتحتل مركزًا لمحيط هو قطاع فى الوجود الكلى للعالم الإنسانى.

'سنداً' أو دعامة دون أن تصبح ضرورة ملحة، فهى أمور عرضية إلا أنها تعينهم على المضى فى طريق حياتهم الباطنة، وبدونها تستحيل المصاعب إلى عوائق حقيقية.

ولابد أن نشير عند هذه النقطة إلى أن معظم الذين ينصاعوا للشريعة البرانية يرون أن ذلك يتخذ سمة التحديد لا الهداية، وهى دائما رباط يحافظ عليهم من الضلال والضياع، ولا يمكن بدون هذا الرباط الذى يجبرهم على اتباع طريق محدد أن يصلوا منه إلى المركز إلا أنهم لو تركوه لخاطروا بالابتعاد عنه فى الدوامة الدائرة بلا حدود[8]، وهكذا يمكن للذين لا يقدرون على رؤية النور مباشرة على شهود انعكاساته ومشاركتهم فيها على الأقل، فيبقون على صلتهم بالمبدأ حتى إن عجزوا عن الوعى به بشكل فعال، والحق إن المحيط لن يوجد بلا مركز ينبع منه بكامله، وحتى لو لم يرى أحد المركز ولا أنصاف الأقطار من المحيط مطلقا فذلك لأنهم على الطرف الأبعد عن المركز، وهناك تتدخل قوقعة القشور لحجب الباطن، أما من اجتاز القشور فيعى الطريق كنصف قطر يناظر موقعه على المحيط، وسوف يتحرر من الدوران الذى لا يكفُّ كى يتبع الطريقة التى تبدأ من الشريعة، ويحسن القول هنا إن من كسر القشرة سوف ينتقل إلى نطاق الجوانية، وهذا الانتقال بمثابة استدارة إلى الخلف، وهو ما يعنيه العبور من الظاهر إلى الباطن، وينطبق معنى 'الجوانية' بشكل أوثق على الطريقة، فهو يستلزم المقارنة والترابط، ويبدو المركز بطبيعته أكثر الأمور باطنية، ولكن الوصول إليه يعنى زوال التمايز بين الباطن والظاهر، وتختفى كافة العرضيات بذوبانها فى الأحدية المبدئية. ولذا كان الله سبحانه وتعالى هو الأول والآخر[9] وكذلك الظاهر والباطن[10]، فكل ما وجد لا يملك الخروج عليه عز وجل، فهو كل الحقيقة مطلقا وهو الحق الكلى.

---

[8] ولنضف فى هذا السياق أن قانون الشريعة تطبيق لقانون الكون ذاته، والذى يربط التجليات جميعا بمبدئها كما أسلفنا فى الحديث عن معنى 'قانون مانو' فى الهندوسية.

[9] أى المبدأ والغاية كما فى رمزية ألفا وأوميجا.

[10] ويجوز ترجمة هذا بمصطلح 'المبين' فيما تعلق بالتجلى وباصطلاح 'الخفى' فيما تعلق بذاته، وهو ما يناظر منظور الشريعة فى النظام الاجتماعى والدينى ومنظور البطون فى المقام الفكرى والميتافيزيقى، رغم أن الأخير يقال عنه إنه فيما وراء كافة وجهات النظر حيث إنه يشتمل عليها جميعا.

3

التوحـــيد

إن مذهب الأحدية هو التسليم بمبدأ الوجود الواحد، وهى نقطة أصولية تتفق عليها كافة الأديان الرشيدة، ويجوز القول إن موقفها من هذه المسألة يحدد أساس هويتها بوضوح فى التعبير عنها، وحيث تتوحد الأمور يختفى التنوع، ولا يظهر إلا فى الابتعاد عن مركزها نحو التكاثر، وتتعدد بالتالى صيغ التعبير عنها، وتصبح قابلة لمزيد من التعدد باختلاف أحوال الزمان والمكان، إلا أن مذهب الأحدية فريد فى بابه إذ يقال فى العربية ‘إن التوحيد واحد’، وهو ما يعنى أنه هو ذاته فى كل أين وحين، وشأنه شأن المبدأ المعصوم مستقل عن عوارض الكثرة والتحولات، والتى لا تطول سوى التطبيقات فى المقام العرضى.

وهكذا يجوز القول بعدم وجود ‘مذهب تعددى polytheistic’ على الحقيقة، أى يسلم برهط لا يُختزَل من عدة مبادئ، وتعتبر هذه ‘التعددية pluralism’ انحرافا ناتجا عن الجهل بطبيعة الجماهير وعدم فهمها لارتباطها القصرى بتعدد التجليات، وهذا أصل ‘عبادة الأوثان idolatry’ فى كافة صورها، فهى محمولة على خلط الرمز بما يحاول الرمز إليه، ومن ثم تشخيص الصفات الربانية كما لو كانت كائنات مختلفة مستقلة عن بعضها بعضا، والحق إن هذا هو الأصل الوحيد لتعدد الأرباب، زد على هذا أن ذلك النزوع يستفحل بمقدار ما تميل دورة تجليات كاملة نحو التعدد والغموض الروحى الذى يصاحبه. ولذا كانت أحدث صور الأديان التراثية تعبر عن الأحدية بطريقة سافرة صريحة لم تتحقق إلا فى الإسلام، حتى ليمكن القول إنها تمتص كافة المسلّمات الأخرى.

ويكمن الاختلاف الوحيد بين المذاهب التراثية فيما أشرنا إليه أن التسليم بالأحدية قائم فى كل أين، ولكنه لم يكن بحاجة فى أول الأمر إلى صياغته كلاما حتى يتبدى كحقيقة وحيدة دامغة، فقد كان الناس حينئذٍ أقرب إلى المبدأ فلم يملكوا إلا التسليم به والحفاظ عليه، أما اليوم فقد انشغلَ غالبية الناس بالتكاثر والتعدد، وفقدوا الدافع على فهم حقائق المقامات الأعلى، ولا يستوعبون إلا بالكاد ما تعنى الأحدية، ولذا كان لابد أن يُصاغ ذلك التسليم بالأحدية هونا فهونا من أوله، وبشكل أكثر جلاءًا وحميَّة فى سياق حياة الجنس البشرى على الأرض.

ولو اعتبرنا فى حال الأمور الراهن لرأينا ذلك التسليم خفيا فى صور تراثية بعينها كما لو كان شطرها الجوانى بأوسع معنى للكلمة، فى حين يبدو فى صور أخرى صريحا بينا، حتى ليمكن القول إنه الوحيد، ولا شك أن هناك غيره ولكنها تنداح جميعا فى مقام ثانوى بالنسبة إليه، وهذه هى الحال فى الإسلام حتى من جانبه البرانى، ولا تقوم الجوانية إلا بتفسير ما ينطوى عليه ذلك التسليم وكل ما ترتب عليه من نتائج، ولو كانت تقوم بذلك بطرق تتماهى غالبا مع صور تراثية أخرى مثل الفيدانتا و الطاوية فليس ذلك مدعاة للدهشة، كما لا يصح أن يُعزى إلى 'الاستعارة' المشكوك فى تاريخيتها، ولكن الأمر كذلك لأن الحق واحد، ولأن الأحدية تطرح ذاتها كمبدءٍ فى كل تعبير عنها.

ويبدو من ناحية أخرى فى الحال الراهن أن مذهب الأحدية يستعصى على فهم الشعوب الغربية وعلى الأخص شعوب شمال أوروبا، وهم أشد انشغالا من غيرهم بالتغير والتعدد، ويسير الأمرين نعلا بنعل، وربما كان ذلك راجعا إلى أحوال وجود تلك الشعوب، كما أنها مسألة ميول عامة ومناخ، وكل منهما دالة على الآخر بدرجة ما على الأقل، والحق إن شعوب الشمال تعيش حيث يخفت نور الشمس فتبدو كافة الأشياء متساوية بطريقة تجعلهم لا يقرون إلا بوجودهم الفردى فحسب، ودون أن يتركوا بصيصا لما وراءها، ولذا لم تكن حياتهم اليومية إلا تكثيرا، ويختلف الأمر تماما فى البلاد التى تلفحها الشمس حيث يذوب فى وهجها كل شىء ويختفى كما يذوب التعدد فى الأحدية، وليس معنى ذلك أنها تكف عن الوجود ولكن الوجود ذاته ليس بشىء أمام المبدء، وهكذا يمكن للأحدية أن تتجلى فى الشمس الساطعة التى هى رمز للبرق الصادر من عين شيفا ليحيل كل ما تجلى

إلى رماد، وتفرض الشمس ذاتها رمزا فريدا لمبدأ 'الله أحد' واجب الوجود، و'الله الصمد' المكتفى بذاته فى رحابة رضوانه، وتعتمد عليه كل الكائنات والأشياء فى وجودها وحياتها، وبدونه لا يبقى شىء.

ولو جاز استخدام كلمة Monotheism لترجمة مفهوم الأحدية فإنها تحدد المعنى بالدفع إلى الاعتقاد بوجود منظور قصرى لدين من طبيعة 'شمسية'. ويتضح فى الصحراء بجلاء باهر أكثر من أى مكان آخر حيث يختزل تعدد الأشياء إلى حده الأدنى، ويقوم السراب فى الوقت ذاته بالإفصاح عن طبيعة الوهم فى العالم المتجلى، وتنتج أشعة الشمس أشياء تدمرها بعد حين، أو هى بالحرى تحولها لتعيد امتصاصها مرة أخرى، ولا مجال للبحث عن صورة أصدق للأحدية الحق الذى ينشر ذاته فى عالم الكثرة دون أن يكون غير ما هو ودون أن يتأثر بتلك الكثرة، ولازلنا نتحدث من حيث الظاهر الذى لم يتركه المبدأ، فلا شىء يخرج عنه ولا يمكن أن يضاف إليه شىء ولا أن يؤخد منه شىء، فهو كل لا ينقسم للوجود الفريد، ويكفى فى الضوء الباهر للشرق أن تنظر إلى الأمور كى تفهمها على الفور، ويبدو من المستحيل ألا تفهمها فى الصحراء حيث تكتب الشمس الأسماء الربانية بحرف من نار.

4

الفـــقر

يمكن تعريف الكائن العرضى بأنه من لا يحتكم على سبب كافٍ لوجوده، وليس هذا الكائن شيئا فى ذاته ولا هو شىء مما ينتمى إليه، وهذا هو حال الكائن الإنسانى طالما كان فردا، وهو كذلك حال كافة الكائنات المتجلية من أى نوع كان، فكل اختلاف فى مرتبة الوجود الكلى المتجلى ليس بشىء قياسا إلى المبدأ، وسواءً أكانت تلك الكائنات إنسانية أم غير ذلك فهى فى حال اعتماد كامل على المبدأ الذى لا ينبو عنه شىء11، وتسمى المذاهب التراثية 'الوعى' بهذه الحال 'فقرا روحيا'، ويتمخض هذا الوعى مباشرة عن زهد تام فى كل ما كان متجليا، فهو يرى بعد هذه اللحظة ان كل الأشياء لاشىء بدورها ولا أهمية لها قياسا إلى الحقيقة المطلقة، ويعنى هذا الزهد جوهريا لامبالاة بثمار الأعمال كما تعلمنا بهاجافاد جيتا، ويفلت بها الفرد من سلسلة النتائج الى لا تنتهى لتلك الأعمال، و'الفعل بالزهد فى نتائجه نيكشاما كارما' أمر و'الفعل انتظارا لنتائجه ساكاما كارما' أمر آخر. وهكذا يفلت الإنسان من هدير التعدد كما فى التعبير الطاوى، ومن 'تيار الصور' وتحولات 'الموت' و'الحياة' ومن 'القبض' و'التشتت'12. ويجتاز محيط 'عجلة الوجود' إلى مركزها، وهو ما يسميه التراث الطاوى 'فراغا' أو 'لاشيئا void' ويقول عنه لاو تسو "'الفراغ' اللامتجلى الذى يتخلله محورها"[13]، ويقول كذلك "أحاول أن أفرغ ذاتى واستمسك بسكينتى، وأرقب كل الخلائق تمور ثم يعود كل إلى جذوره"[14] أى إلى مبدئه الذى

[11] محيى الدين بن عربى 'رسالة الأحدية'.

[12] ويقول أرسطو فى المعنى ذاته 'التكوين' أو 'الخلق' و'الفساد' أو 'التحلل'.

[13] 'أناشيد الطريق والفضيلة' باب 11.

[14] 'أناشيد الطريق والفضيلة' باب 16.

هو فى الآن ذاته أصلها الأول وغايتها الأخيرة، ويقول ليبه تسو "السكينة فى الفراغ حال يستعصى على التعريف، فلو نجح المرء فى تحقيقة فهو لا يأخذه ولا يضفيه على غيره"[15]. وقد أطلق تراث الشرق الأقصى على هذا الحال 'السلام الأعظم'، وهو ذاته 'السكينة' فى الجوانية الإسلامية[16]، وهو 'الحضور الربانى' فى مركز الإنسان، وهو ما يعنيه التوحد مع المبدأ الذى لا يقوم إلا فى هذا المركز.

> إن كافة الكائنات تتجلى بذاتها لمن يقيم فى اللاتجلى،... فهى تتسق بتوحدها مع المبدأ مع كل ما تجلى، وتعرف كل شىء بعقل علوى عام، ولذا لا يتعين عليها أن تلجأ إلى ملكاتها لتعلم الخصوصيات والتفاصيل، فسبب الأشياء الحقيقى فى خفاءٍ يعصى على الفهم والتعريف والتحديد، ولا تبلغه إلا الروح التى تحققت بالبساطة الكاملة فى تأملاتها"[17].

ويعنى تعبير 'البساطة' توحد كافة قوى الكائن التى تلزم للعودة إلى 'الحال الأولانى القديم'، وهنا نرى كل الاختلاف ما بين المعرفة المتعالية والعلم الدنيوى، وقد كانت الكلمة السنسكريتية 'حال الطفولة باليا' بالمفهوم الروحى شرطا لازما فى المذهب الهندوسى لبلوغ المعرفة الحقة. ويخطر لنا من آيات الإنجيل"الحق أقول لكم إن من لا يقبل ملكوت الله مثل ولد فلن يدخله"[18] و"أحمدك أيها الآب رب السماء والأرض لأنك أخفيت هذه عن الحكماء والفهماء وأعلنتها للأطفال"[19].

وتتساوى هنا 'البساطة' و'الطفولة' و'الفقر' الذى جاء ذكره مكررا فى الأناجيل وغالبا ما لا يفهم تماما "طوبى للودعاء لأنهم يرثون الأرض"[20] ويؤدى هذا الفقر فى الجوانية الإسلامية إلى 'فناء الأنا'[21]، وهو ما ينقل الإنسان إلى 'المقام الإلهى'،

[15] ليبه تسو، باب 1.

[16] راجع باب 'الحرب والسلام' فى 'رمزية الصليب' باب 8.

[17] ليبه تسو، باب 4.

[18] لوقا 18:17

[19] متى 11:25 ولوقا 10:21.

[20] متى 5:3.

[21] ولا يفتقر هذا 'الفناء' إلى تشاكل حتى فى معناه الحرفى مع 'نيرفانا' فى المذهب الهندوسى، ويأتى بعد الفناء 'فناء الفناء' الذى يناظر بارانيرفانا.

وهو النقطة المركزية التى تمّحى فيها التمايزات التى تسم كافة وجهات النظر البرانية ومن ثم تتجاوزها إلى حيث تختفى التعارضات بتعادلها فى توازن كامل.

ولم تكن هذه التعارضات تقوم فى 'الحال القديم'، ولكنها تظهر مع تنوع الكائنات الذى ينتشر فى التجليات والعرضية وارتباطها بدوران 'عجلة الكون' على محورها، وتكف عن التأثير على الكائن مباشرة بعد أن اختزلت ذاته المخصوصة وحركاته إلى لاشىء أو تكاد[22].

ويساوى اختزال 'الذات المخصوصة' بعد توحدها فى النقطة الفريدة ما يعنيه 'الفناء'، وقل مثل ذلك عن 'الفراغ' المذكور آنفا فى سياق رمزية العجلة، ومن الواضح أن 'حركة' الكائن تضيق كلما اقترب من المركز.

ولم يعد الكائن فى صراع مع أى كائن آخر بعد أن استقر فى اللانهائية وامّحى فى اللامحدود[23]، فقد بلغ المنتهى وبقى فيه فى نقطة بداية التحولات حيث لا صراع، فقد كدح لتركيز طبيعته وتغذية روحه الحيوية وجمع كافة قواه فالتحق بمبدأ كل الأنواع، ولا يضره كائن وهو محتكم على كل قواه ومتوحد بروحه[24].

وتضاهى 'البساطة' المقصودة 'التوحد بلا أبعاد' كما فى 'النقطة القديمة' حيث تنتهى حركة الرجعى إلى الأصل. "فالإنسان البسيط مطلقا يدير الكائنات جميعا ببساطته، ولا يعوق كفائته شىء فى جهات الوجود الست، ولن يعاديه شىء ولن تضره النار ولن يضيره الماء"[25]، والحق إنه قد بقى فى المركز الذى تشع منه اتجاهات الوجود الست، والتى تتعادل كل اثنين منها أثناء حركة الرجعى حتى ينتهى التعارض الثلاثى بكامله، فقد أصبح فى مقام الوحدة المعصومة. ولن يصطرع معه شىء لأنه

[22] 'كتاب تشوانج تسو' باب 19.

[23] وتشير أول الكلمتين إلى 'الشخصية' وتشير الثانية إلى 'الفردية'.

[24] المرجع السابق، وتنتمى العبارة الأخيرة مرة أخرى إلى 'الحال القديم' الذى يسميه التراث اليهودى المسيحى 'خلود الإنسان قبل السقوط'، وهو خلود يستعيده من رجع إلى 'مركز العالم' ليغتذى من 'شجرة الحياة'.

[25] لييه تسو، باب 2.

لا يصارع شيئا، والصراع بطبيعته متبادل بين طرفين بما يستدعى ازدواجية لا تتقابس مع 'أحدية المبدأ'، كما أن العداوة التى نتجت عن تعارض تجليات ظاهرة فحسب لا تملك أن توجد فى كائن أصبح فيما وراء كل التعارضات، وتمثل النار والماء التعارض المبدئى فى 'عالم العناصر'، ولا تملك له بدورها ضُرًّا، فالواقع إنه لا وجود لهما بعد أن عاد الكائن إلى 'حال اللاتمايز' القديم سواء أكان بتوازنهما أو بتعادلهما، باتحاد صفاتهما لتتكامل رغم أنها على الحقيقة تتناقض.

ويجرى فى هذه النقطة المركزية التواصل بين الأحوال 'السماوية' و'الأرضية' للكائن، وهو كذلك 'الباب الضيق' فى رمزية الإنجيل، وكذلك فيما ذكرنا عن 'الثرى' الذى لا يملك دخوله، فهو مربوط إلى الناحية العكسية التى زهد فيها الكائن المذكور تماما كما تناقض الثروة الفقر، فهى تقيد الكائن كالبهيمة فى الدورات اللامحدودة للتجليات[26]، ويشاكل الارتباط بالكثرة بمعنى ما رمز 'الغواية temptation' فى الإنجيل، الذى تمخض عن معرفة مذاق ثمار شجرة الخير والشر'، أى المعرفة الثنوية بالأشياء العرضية، والتى تنتزعه بعيدا عن مركزه القديم وتحرمه من ثمار 'شجرة الحياة'، والواقع أن هذا هو الطريق الذى يخضع فيه الكائن لتبدل دورات الموت والحياة، ويرمز إلى هذا الحال ثعبان يلتف على ساق شجرة ترمز إلى 'محور العالم'، وهو طريق 'الضالين' الذى يناقض 'السراط المستقيم' فى فاتحة القرآن الحكيم الذى يتصاعد على المحور ذاته[27].

و'الفقر' و'البساطة' و'الطفولة' هى الأمر ذاته، ويؤدى التخلى الناتج عن هذه الكلمات[28] إلى 'محو' هو على الحقيقة رضوان الكائن، مثلما كان 'الفعل بلا عمل وو واى' هو رضوان العمل الذى تستقى منه مختلف الأعمال المخصوصة، "إن الطاو لا يثير جلبة فى عمله لكنه يكمل كل شىء كما ينبغى"[29]، فقد حقق الكائن الذى بلغ هذا المقام تكامل الحال الإنسانى، فهو 'الإنسان الحق تشين جين' أو 'الإنسان

[26] وهو سامسارا البوذية التى تعنى دورات 'عجلة الحياة' التى يتعين على الكائن التحرر منها كى يبلغ نيرفانا.

[27] ويتماهى 'السراط المستقيم' مع 'الفضيلة تى' عند لاو تسو، وهو الاتجاه الذى يتعين على الكائن أن يتبعه حتى يتسق وجوده مع 'الطريق طاو'، أو بتعبير آخر يتسق مع المبدأ.

[28] وهو 'نزع المعادن' فى الرمزية الماسونية.

[29] 'أناشيد الطريق والفضيلة' باب 37.

الكامل' فى الجوانية الإسلامية، ويجوز القول هنا أن 'الثرى' هو الفقير على الحقيقة نسبة إلى المبدأ والعكس صحيح، وكما يقول الإنجيل "هكذا يكون الآخرون أولين والأولون آخرين"[30]، ونلاحظ فى هذا المقام مرة أخرى الاتفاق مع كافة المذاهب التراثية التى ليست إلا تعبيرات متنوعة للحقيقة الواحدة.

---

[30] متى 20:17.

5

الـــــروح

لقد جاء فى 'علم الحرف' التراثى أن الله تعالى خلق العالم بحرف الباء ثانى الحروف لا بحرف الألف أول الحروف، ورغم أن الأحدية هى المبدأ الأول للتجلى جوهريا فإن التجلى يفترض الثنوية، ويشاكل حدا تلك الثنوية نبرتا حرف الباء، وتنبثق فيما بينهما الكثرة اللامحدودة للوجود العرضى، ولذا كانت الباء أصل الخلق الذى نشأ منها وفيها، أى لقول إنها 'الوسيلة' و'الموضع' بحسب المعنيين المرتبطين بها، ويناظرا فى الانجليزية كلمتى by و in[31]. وتمثل الباء على ذلك دور 'الروح' التى تعنى روح الوجود الكلى، وتتماهى جوهريا مع النور، وتنبثق مباشرة بأمر الله تعالى، ومن ثم تصبح من كل النواحى أداة لتحقيق 'الأمر' بخلق كل الأشياء التى 'تتراتب' فى انتسابها إليه سبحانه[32]، ولا سابق لها إذن إلا 'الأمر'، وهو التسليم بالوجود الصرف، وهو أول تكوين للمشيئة العلية، ولا سابق للثنوية إلا 'الأحدية' تماما كما أنه لا سابق للباء إلا الألف، وحرف الألف حرف 'قطبى'، ويعبر شكله الرأسى عن 'المحور' الذى يتنزل عليه الأمر[33]، ورأس الألف هى 'سر الأسرار' الذى ينعكس فى نقطة الباء بمدى ما كانت مركز 'الدائرة الأولية' التى تكشف وتحجب نطاق الوجود الكلى، وهو محيط من منظور معيَّة كل الاتجاهات فى آن، وهو على الحقيقة كروى، وهو الصورة الأولانية القديمة التى ينبثق عنها كل الصور المخصوصة بالتفاضل.

---

[31] ولذا كانت الباء أول حروف الكتب المقدسة، فبداية التوراة العبرية *Bereshith*، وبداية القرآن الحكيم 'بسم الله ' وحتى لو لم نعلم للأناجيل لغة مقدسة فقد بدأ إنجيل يوحنا بالعبرية بكلمة *Bereshith* كذلك.

[32] وتشتق الكلمة العبرية *yammer* من مصدر 'أ م ر '، وقد ذكرتها التوراة للتعبير عن فعل الخلق الذى تمثله 'الكلمة ' الربانية.

[33] ونضيف إلى ما ذكرنا عن 'حرف القطب المقدس ' فى 'رمزية الصليب ' باب 17 أن مجموع حروف ألف تساوى 111، وأن اسم 'العلىّ ' كذلك له القيمة ذاتها.

ولو تأملنا فى الشكلين الرأسى لحرف الألف والأفقى لحرف الباء لرأينا علاقة بين مبدأ فاعل ومبدأ قابل، ويتفق ذلك مع مبادئ علم العدد عن الوحدة والثنوية، ولا يقتصر ذلك التفسير على التعاليم الفيثاغورية المعروفة بل كذلك فى مذاهب أخرى، ويتصف حرف الباء بالسلبية الكامنة فى ازدواجه إلى 'أداة' و'موضع' كلى كما ذكرنا توا، والروح فى العربية كلمة مؤنثة، لكن لابد أن نحسب هنا لقانون التشاكل الذى يقضى بأن ما كان قابلا سلبيا حيال 'الحق' الربانى يصير فاعلا إيجابيا تجاه 'الخلق'[34]، ولابد من اعتبار أن الفاصل بين الوجهين المتقابلين هو الحد بين الحق والخلق لو جاز التعبير، وهو 'حدٌّ' يقضى بأن الخلق منفصل واقعيا عن المبدأ الربانى ومتصل به فى آن بحسب اتجاه النظر إليه، وهكذا كان هو 'البرزخ' بلا جدال[35]، وكما كان الله سبحانه 'الأول والآخر' بالمعنى المطلق فإن الروح هى 'الأولى والأخيرة' نسبة إلى الخلق.

وليس ذلك بالطبع لقول إن اصطلاح 'الروح' أحيانا ما يؤخذ بمعان مخصوصة على شاكلة spirit أو ما يكافئها فى اللغات الأخرى، وقد ظهر ذلك فى اعتقاد البعض أن الروح هى جبريل عليه السلام أو أى ملاك آخر باسم 'الروح'، ولا شك أن ذلك صحيح بحسب المنظور أو التطبيق، فكل ما يشارك الروح الكلية أو يصفها أو يقوم بدور روحى هو 'روح' بدوره بشكل نسبى، وينطوى على روح سواء أكانت إنسانية أم غير ذلك، ولكن يبدو أن مفسرى التراث البرانيين لم يهتموا بهذه المسألة، فحينما يرد ذكر الروح مع الملائكة[36] مثلا فكيف يتأتى التمييز بينهم وبينها؟ ولماذا لا تكون ملاكا منهم فحسب؟ أما التفسير الجوانى لهذا الأمر فهو أنه مسألة ميتاترون كما يرد فى القبالة العبرية، كما يجوز تفسير هذا الغموض بأن ميتاترون ذاته يصور

[34] ويناظر هذا الازدواج بمعنى مخصوص الكلمة المؤنثة شكيناه والكلمة المذكرة ميتاترون مما سيتضح فى الباب التالى، راجع 'ملك العالم' باب 3.

[35] راجع تيتوس بوركار *Du Barzakh, Etude Traditionelles, Dec. 1939*، وتعنى فى العربية 'جسر' أو لسان فى البحر، ويقول بوركار "ويمكن إذن أن يضاهى ببللورة متعددة الأوجه تعكس النور العلوى الكامل إلى ألوان مختلفة فى عالم أدنى، أو بعدسة تركز الضوء العلوى فى نقطة واحدة" *Ed.*

[36] فقد جاء فى سورة القدر على سبيل المثال "تنزلت الملائكة والروح فيها...".

كملاك[37] رغم أنه فى وجود 'منفصل'، فلابد إذن أن يكون أمرا آخر أكثر من مجرد ملاك، ويتعلق ذلك مرة أخرى بالمعنى المزدوج للبرزخ[38].

وهناك اعتبار آخر يتفق مع هذا التفسير تماما فى الحديث عن 'العرش' حيث تحتل الروح المركز، وهو فعلا موقع ميتاترون، فالعرش هو موئل 'الحضور الربانى' أى شكيناه، وهى فى التراث العبرى توأم ميتاترون وجانبه المكمل، كما يجوز قول إن الروح تتماهى مع العرش ذاته، فهى تكافئ 'المحيط الأول'[39] الذى ينطوى على كل العوالم كما أسلفنا، ويذكرنا ذلك مرة أخرى بوجهى البرزخ، فأعلاهما جانب 'الحق' ورحمانية الجالس على العرش[40]، أما من جهة 'الخلق' فتبدو انعكاسا عن الروح، وهو ما يتفق تماما مع الحديث الشريف "من رآنى فقد رأى الحق"، وهنا يكمن سر 'النبوة'[41]، ومن المعلوم فى التراث العبرى أن ميتاترون هو ملاك 'الآيات الربانية' ومبدأ النبوة[42]، وهو ما يعنى فى لغة الإسلام 'الروح المحمدية' التى سرت فى كافة

---

[37] ويشير الشيخ فى باب 'جذور النبات *The Roots of Plants* ' فى كتابه *Symbols of Sacred Science* إلى أن الكلمة العربية 'ملكٌ ' اختصار لاسم كبير الملائكة ميكائيل عليه السلام، وهو 'ميكال ' فى العبرية، كما تتفق كذلك مع ميتاترون وهو ملاك 'الوجه الربانى ' الذى يشاركه فى الوظيفة الشمسية، فيقول "إلا أنها قابلة كذلك لتسمية الملائكة الأخرى التى 'تحمل ' اسما ربانيا بالنسبة إلى عالم التجلى، وحتى لو نَظِرَ إليها من منظور 'الحق ' فليست على الحقيقة إلا الاسم ذاته، والاختلاف الوحيد هنا هو ما يتبدى من جراء تراتبية بعينها للأسماء الحسنى، وما إذا كانت الملائكة انبثاقا مباشرا عن الجوهر، فكذلك تعتبر تجلياتهم على مقامات مختلفة، وهو على الحقيقة ما يشكل البنية الملائكية، كما يجب اعتبار هذه الصفات بما هى لامحدودة العدد على شاكلة صفوف الملائكة". *ED*

[38] وترد صيغة الروح فى جوانيات بعينها مرتبطة بالملائكة الأربعة الكبار فى المقام السماوى، وترتبط بالخلفاء الأربعة للرسول عليه الصلاة والسلام فى المقام الدنيوى، وتناظر ميتاترون من حيث تماهيه مع الروح المحمدية.

[39] وعن موضوع 'العرش ' و ميتاترون من منظور 'علم الملائكة *angelology* ' العبرى راجع *Baslide* فى بحثيه *Note sur le Mond Celeste* فى *Etude Traditionelles, July 1934* و *Les Anges* فى المرجع ذاته.

[40] كما جاء فى سورة طة "الرحمن على العرش استوى".

[41] ونذكر هنا تشابها بين هذا المفهوم للنبى عليه الصلاة والسلام ومفهوم أفاتارا فى المذهب الهندوسى، رغم أن كلا منهما يبدأ بمعنى مقلوب عن الآخر، فالثانى ينطلق من اعتبار المبدأ الذى يتجلى بذاته فى حين ينطلق الأول من 'دعامة ' ذلك التجلى مثلما كان العرش دعامة للربوبية.

[42] راجع 'ملك العالم ' باب 3.

الأنبياء والرسل، وهى 'العالم الأدنى' الذى أطلق عليه 'خاتم الأنبياء والمرسلين'، أى الذى سيوحدهم فى بنية نهائية هى انعكاس لمبدأ الأحدية فى العالم الأسمى حيث كان أول خلق الله وخاتم تجليات النبوة، ولذا أطلق عليه صفة 'سيد الأولين والآخرين'. ولا يمكن إلا بهذه الطريقة فهم عمق التسميات التى أطلقت عليه صلى الله عليه وسلم مثل 'الإنسان الكامل' الذى يجمع فى ذاته كافة مقامات الوجود كما كانت فيه منذ البداية عليه الصلاة والسلام دائما وأبدا.

6

رمزية الأعداد الملائكية فى الأبجدية العربية

ترمز دائرة إلى 'العرش الربانى' الذى يحيط بالعوالم جميعا وهو أمر يسهل فهمه، ومركزه هو الروح كما أسلفنا فى الباب السابق، ويحمل العرش ثمانية ملائكة على محيطه، فيقوم الأربعة الأوائل على الاتجاهات الأصلية ويقوم الأربعة الأخر على الاتجاهات البينية، وتتكون أسماء الملائكة الثمانية من مجموعات حروف مرتبة على قيمها العددية، بحيث تمثل فى مجملها مجمل الحروف الأبجدية العربية.

ويحسن تذكر أن الأبجدية تتكون من ثمانية وعشرين حرفا رغم أنه يقال إنها قد بدأت باثنين وعشرين حرفا فقط وتناظر الأبجدية العبرية تماما، وهنا يكمن التمايز بين 'الجفر الأصغر' الذى يعمل باثنين وعشرين حرفا و'الجفر الأكبر' الذى يعتمد على ثمانية وعشرين حرفا بقيم عددية مختلفة، كما يمكن قول إن عدد 28 =2+8=10 منطو فى 22 = 2+2=4 كما تنطوى 10 فى 4 فى الصيغة الفيثاغورية تيتراكتيس 1+2+3+4=10[43]، والحق إن الحروف الستة الإضافية جاءت بوضع نقطة أعلى ستة من الحروف الأصلية، وتعود إلى أصلها فور إلغاء هذه النقط، وهى تأتى فى آخر موضعين من المجموعات الثمانية التى تتكون منها الأبجدية العبرية، ومن الثابت أنه إذا لم ينظر المرء إلى الحروف فى ذاتها على انفراد فإن تلك المجموعات تتعدل من حيث قيمها ومن حيث تركيبها، فالانتقال من أبجدية من 22 حرفا إلى أبجدية من 28 حرفا قد أدى إلى تغيير الأسماء الملائكية المقصودة، ومن ثم إلى تغيير 'كينونتها entities' التى تعنيها هذه الأسماء، وقد يبدو من المدهش للبعض أن ذلك أمر طبيعى تماما، فكل التعديلات التى تجرى على الصور التراثية وعلى الأخص التى

---

[43] راجع '*The Tetraktys and the Square of Four*' فى كتاب '*Symbols of Sacred Science*'.

تتعلق بتركيب لغتهم المقدسة التى لابد أن يكون لها 'مثالاتها' فى العالم السماوى.

وبعد ما تقدم فإن توزيع هذه الحروف والأسماء كما يلى،

الاتجاهات الأصلية

الشرقب[44] ج د

الغرب هـ و ز

الشمال ح ط ى

الجنوب ك ل م ن

الاتجاهات البينية

شمال شرق س ع ف ص

شمال غرب ق ر ش ت

جنوب شرقث خ ذ

جنوب غرب ض ظ غ

ويلاحظ أن كلا من المجموعتين يحتوى على نصف الأبجدية أو 14 حرفا موزعة كما يلى

المجموعة الأولى 4+3+3+4 = 14

المجموعة الثانية 3+3+4+4 = 14

[44] وتتخذ الألف والباء هنا رتبة قيمتهما العددية، وكذلك باقى الحروف، ولا دخل لذلك بالرمزية التى نعالجها، والتى تضفى عليها دورا خاصا.

وتصبح القيم العددية للأسماء الثمانية هى مجموع قيمة الحروف التى تتكون منها بشكل طبيعى كما تقدم،

4+3+2+1	10 =
7+6+5	18 =
10+9+8	27=
50+40+30+20	140 =
90+80+70+60	300 =
400+300+200+100	1000 =
700+600+500	1800 =
1000+900+800	2700 =

والقيمة العددية للأسماء الثلاثة الأخيرة هى قيمة الثلاثة الأولى مضروبا فى 100، وهو ما يتضح فور ملاحظة أن الثلاثة الأول تتكون من 1 إلى 10 وتتكون الثلاثة الأخيرة من 100 إلى 1000، وتتوزع المجموعتين على المنوال ذاته 4+3+3.

وتساوى الأسماء الأربعة الأولى لنصف الأبجدية 10+18+27+140= 195، وكذلك الأسماء الأربعة الأخيرة للنصف الثانى من الأبجدية 300+1000+1800+2700= 5800، والمجموع الكلى لها هو 5995.

ويتميز العدد 5995 بالتماثل، فمركزه 99 بعدد الأسماء الحسنى، ويكوّن العددين الطرفيين عدد 55 وهو مجموع الحروف العشرة الأولى، كما أن العدد العشرى يقبل القسمة على نصفين، 5+5=10، كما أن 9+9=18 وهو القيمة العددية للاسمين الأولين.

ويجوز أن نصل إلى العدد 5995 بتجزئة الأبجدية إلى ثلاثة مصفوفات تشتمل كل منها على 9 حروف إضافة إلى حرف زائد، وحاصل المجموعة الأولى 45، وهو عدد حروف اسم آدم، وهو 'القطب الغوث' فى منظور البنية الجوانية[45]، وفى المركز 'الأوتاد' الأربعة فى الجهات الأصلية و'الأنجاب' الأربعين على المحيط، ومجموع العشرات من 10 إلى 90 يساوى 450، ومجموع المئات من 100 إلى 900 يساوى 4500، ومجمل القيم العددية للمصفوفات الثلاث هو حاصل ضرب 45×11= 4995، وهو العدد القطبى لحرف الألف 'المعدل'[46]، ثم نضيف الحرف الناقص من المصفوات وقيمته 1000 ليصل العدد الإجمالى إلى 5995.

وأخيرا فإن مجموع الأعداد الأربعة التى يتكون منها العدد السابق 5+9+9+5= 28.

ويمكن سرد اعتبارات أخرى من المعطيات السابقة ولكن هذه الإشارات القليلة تكفى لتكوين مذاق عن إجراءات علم الحرف والعدد فى التراث الإسلامى.

---

[45] وقد وصف الشيخ 'القطب الغوث ' فى كتابه '*Symbols of Sacred Science* ' باب 7، بأنه "كائن بين السماء والأرض على نقطة فوق الكعبة تماما التى اتخذت شكل المكعب، وترمز إلى 'محور العالم'" *ED*

[46] ويقول الشيخ فى المرجع السابق "ونضيف إلى ذلك أن حرف الألف 'قطبى' قيمته العددية 1+30+80= 111، ولفظة 'قطب' قيمتها العددية 100+9+2= 111، والعدد 111 يرمز إلى أحدية العوالم الثلاثة، وهى أكفأ طريقة لوصف وظيفة القطب". *ED*

7
علم الكف الصوفى

غالبا ما واتت الظروف للإشارة إلى غرابة 'العلوم التراثية' عند الغربيين المحدثين، وكيف يستعصى عليهم فهم طبيعتها، وقد ظهر مثال آخر لسوء الفهم فى دراسة عن محيي الدين بن عربى عبر فيها الكاتب عن دهشته لوجود كثير من أمور علم النجم و علم الحرف والعدد و الهندسة الرمزية إلى جانب المذهب الروحى الصرف، ذلك إلى جانب كثير من الأمور التى اعتبرها بلا صلة بالمذهب ذاته، كما أخطأ خطئا مزدوجا فى وصف الشطر الروحى من تعاليم ابن عربى بأنه 'أسرارى mystical فى حين أنه ميتافيزيقى و تربوى بالضرورة، وإن كان فيها أمر يشبه الأسرارية فلا صلة له بالعلم التراثى على الإطلاق، وحينما يرد على هذا الكاتب مسألة ميتافيزيقية أو روحية يفشل تماما فى فهم قيمتها انصياعا للوصفات الجاهزة الحديثة التى ينقل عنها كتطبيقات لمبدئها، وتجنب ذكر أية عناصر غريبة عليه رغم أنها شطر متكامل من التصوف، أى مجمل العلوم الروحية.

ولا يعلم الغرب شيئا عن معظم العلوم التراثية، ولا يعلم عن الباقى إلا شذرات لا صلة لها ببعضها بعضا، وغالبا ما تكون قد اهترأت حتى لم يبق منها سوى بعض 'الوصفات' العملية أو فن عرافة يخلو من حكمة المذهب، ونطرح هنا مثلا عن قواعد 'علم الكف' فى الجوانية الإسلامية لنبين كيف ابتعد النظر إليها عن الصواب، وعلى كل فهو مثل واحد من فروع شتى مما يسمى 'علم الملامح physiognomy' رغم أن هذه الكلمة تقصر عن أداء المعنى الكامل للمصطلح العربى 'علم الفراسة' الذى يشتمل على مجموعة علوم.

ويتعلق علم الكف فى صورته الإسلامية مباشرة بعلم الأسماء الحسنى، إذ ترسم خطوط الكف اليسرى العدد 81 وترسم خطوط الكف اليمنى 18، ومجموعهما 99،

وهى عدد الأسماء الصفاتية لله عز وجل، أما عن اسم الله سبحانه فترسمه أصابع اليد فيشاكل الخنصر حرف الألف والبنصر حرف اللام الأولى والوسطى والسبابة حرف اللام الثانية المشددة والإبهام حرف الهاء، ويرجع إلى ذلك استخدام رمز الكف فى كل البلاد الإسلامية، ويعتبر العدد 5 سببا ثانويا للبركة، ويمكن من ذلك تفسير الآية التى جاءت فى سفر أيوب "يختم على يد كل إنسان ليعلم كل الناس خالقهم"[47] أضف إلى ذلك أنه موصول بالدور الجوهرى لليد فى طقوس التبريك والتكريس.

ويُعرَف التناظر بين أجزاء اليد والكواكب عموما حتى إن فن الكف الغربى chiromancy قد حافظ عليها رغم أنه لايذهب إلى أبعد من استخدام المعانى المعتادة، فى حين أن تناظراتها تؤسس علاقة وطيدة بين علم الكف وعلم النجم، زد على ذلك أن القطب المتولى على كل كوكب منها أحد الأنبياء من أولى العزم، كما أن العلوم والصفات التى حملها كل من الأنبياء تتناظر مع إحدى القوى الكوكبية، والأقطاب السبعة هم آدم عليه السلام لسماء القمر، و عيسى عليه السلام لسماء عطارد، و يوسف عليه السلام لسماء الزهرة، و إدريس عليه السلام لسماء الشمس، و داود عليه السلام لسماء المريخ، و موسى عليه السلام لسماء المشترى، و إبراهيم عليه السلام لسماء زحل.

وقد جاء فى سفر التكوين "وأخذ الرب الإله آدم ووضعه فى جنة عدن ليعملها ويحفظها" 2:15، ويناظر عيسى عليه السلام المعرفة الروحية الصرف، ويناظر يوسف عليه السلام الجمال والفنون، ويناظر إدريس عليه السلام 'العلوم الوسيطة' فى المقام الكونى والنفسى، ويناظر داود عليه السلام الحكم، ويناظر موسى ومعه هارون عليهما السلام الشرع الدينى فى العبادة والفتوى، ويناظر إبراهيم عليه السلام السماء السابعة التى ذكرناها فى سياق الحديث عن دانتى[48]، ومحله الدرجة السابعة من سلم التربية الروحية.

زد على ذلك أن الأنبياء المذكورين فى القرآن هم خمسة وعشرين فقط،

---

[47] أيوب 37:7.

[48] راجع '*The Esoterism of Dante*' بابا 2 و 3.

وعدد كل الأنبياء 124000 فى مراجع التراث، وهم ينتشرون حول الأنبياء أولى العزم فى سماوات الكواكب السبعة.

كما تنتشر الأسماء الحسنى على السباعية الكوكبية، فمنها 15 لسماء الشمس المركزية و14 لكل من السموات الست، وحاصل جمعها 15+(6×14)=99. ويبين فحص العلامات التى على أقسام الكف وما يناظرها من الكواكب النسبة التى يحتكم عليها صاحبها من الصفات التى تناظرها، فإما كانت س/14 أو س/15.

وتناظر هذه النسبة العدد 'س' من الأسماء الحسنى التى تختص بالفلك الكوكبى المقصود، ويمكن تحديد هذه الأسماء بحساب مطول معقد.

ونضيف أن منطقة الرسغ هى فيما وراء الكف، وهى نطاق السمائين الأعلى، أى الأجرام الثابتة و القبة السماوية والسموات الكوكبية السبع لكى يكتمل عدد السماوات إلى 9.

كما أن هناك اثنى عشر برجا تتوزع على مناطق الكف المختلفة، وتتصل بالكواكب التى هى 'بيوتها' المناظرة، واحد لكل من الشمس والقمر واثنين لكل برج من البروج الأخرى، وكذلك الستة عشر صورة هندسية فى علم الرمل، فإن كافة العلوم التراثية تتواصل ببعضها البعض.

وتمثل الكف اليسرى طبيعة الفرد، أى مجمل الميول والملكات التى تشكل طبيعته الباطنة، وتمثل الكف اليمنى الصفات المكتسبة، وحيث إن تلك المكتسبات خاضعة لتغير مستمر فلا بد أن تتكرر قراءتها كل أربعة أشهر لو كان المطلوب إجراء دراسة تحولات واقعية، وتمثل هذه الفترة دورة كاملة بمعنى أنها تعيدنا مرة أخرى إلى علامة البرج الذى يناظر العنصر الذى بدأنا منه، وتتوزع البروج الاثنى عشر على العناصر الأربعة، وهى النار والتراب والهواء والماء، ويكون من الخطأ إذن أن تختصر الفترة المذكورة إلى ثلاثة أشهر كما يفعل البعض، فهى تناظر فصلا واحدا، أى شطر من الدورة السنوية وليست دورة فى ذاتها.

ورغم اختصار هذه الملاحظات فإنها تبين كيف يرتبط علم تراثى بمبادئ المذهب ويخضع لها تماما، كما تصور كيف أن الحق الذى سلمنا به مرتبط بصور

تراثية لا تصلح خارج حضارتها التى صيغت فيها، وعلى سبيل المثال فإن الاعتبارات التى تتعلق بالأسماء الحسنى وأسماء الأنبياء التى تقوم عليها لن تنطبق خارج العالم الإسلامى، كما أن حساب الأسماء onomantic calculus سواء أكان منفردا أم كعنصر فى بعض طرق علم النجم astrology، وهى بدورها لا تصلح إلا للأسماء العربية، وحروفها لها قيم عددية ثابتة، وهناك على الدوام تعديلات فى هذه التطبيقات العرضية تجعل من المستحيل نقل هذه العلوم من تراث لآخر، ولا شك أن هذا أحد الأسباب الرئيسية التى تجعلها عصية على فهم الغربيين المحدثين الذين لا يحتكمون على نظائر لها[49].

[49] وقد رجعنا فى ذكر هذه الحقائق إلى مسوَّدات لرسائل الشيخ سيد على نور الدين البيومى مؤسس الطريقة البيومية، ولا زالت هذه المخطوطات فى حوزة ورثته.

8

نفوذ الحضارة الإسلامية على الغرب

لا يُقدر معظم الغربيون تماما أهمية مساهمة الحضارة الإسلامية على حضارتهم، ولا هم يفهمون طبيعة ما اكتسبوه منها فى الماضى، وقد ذهب بعضهم إلى تجاهل كل ما يمت لها بصلة، وذلك لأن التعليم الذى تلقوه قد جعل من الحقيقة مسخا شائها، وقد غير منها قصدا فى كثير من المسائل، والحق إن هذا التاريخ قد تأرجح إلى أقصى تطرف فى ادعاء التهوين من شأن الحضارة الإسلامية التى يهاجمونها عند كل منعطف، ومن المهم أن نشير إلى أن تعليم التاريخ فى الجامعات الأوروبية لا يلقى بالا إلى هذه المسألة، ويلقى بها جانبا سواء أفى أدبياته أم فى مناهج تعليمه، وخصوصا فيما تعلق بأهم الأحداث.

فمن المعلوم على سبيل المثال أن أسبانيا كانت تحت الحكم الإسلامى طوال قرون مديدة، ولكن التاريخ لا يذكر أن الأمر ذاته كان صحيحا فى بلاد أخرى مثل صقلية أو جنوب فرنسا كما يسمى اليوم، ويحاول بعض المؤرخين عزو هذه الظاهرة إلى تحيزات دينية، ولكن ماذا نقول عن المؤرخين المحدثين الذين ألحد معظمهم بالأديان جميعا وعادوها حينما يسلمون بما قال أسلافهم مما يجانب الحق؟

ولا مناص من اعتبار ذلك راجعا إلى كبرياء الغربيين وصفاقتهم، والتى تمنعهم عن إقرار وحقيقة ما يدَينون به للشرق.

وأغرب من ذلك أن الغربيين يعتبرون أنفسهم وريثا مباشرا للحضارة الهللينية فى حين أن الحقائق تكذبهم، فالواقع أن العلوم والفلسفة اليونانية قد انتقلت إلى الأوروبيين على يد المسلمين بعد دراستها فى الشرق الأدنى، والتاريخ شاهد على هذه الحقائق بلا جدال، ولولا العلماء والفلاسفة المسلمين لظل الغرب فى جهله باليونان إلى زمن يطول لو كان مقدرا لهم أن يعلموا عنه شيئا.

ويحسن هنا أن نشير إلى مقصدنا فى الحديث عن الحضارة الإسلامية لا العربية على وجه التخصيص كما يجرى القول أحيانا، فمعظم الذين أسهموا فى تلك الحضارة لم يكونوا من أجناس عربية، ولو تصادف أن كانت لغتهم عربية فقد كان ذلك نتيجة إسلامهم.

وحيث إننا نزعنا إلى الحديث عن اللغة العربية فقد رأينا براهين على النفوذ الهائل للجذور العربية فى كافة اللغات الأوروبية، ولا زالت قائمة حتى اليوم، إلا أن معظم من يستخدمونا يجهلون أصلها الحقيقى، وحيث إن الكلمات لا تقل شأنا عن كونها حاويات للأفكار فإنها تبرهن على انتقال الأفكار والمفاهيم من الحضارة الإسلامية.

والحق إن الانتشار الواسع للحضارة الإسلامية قد اشتمل على كافة المجالات فى العلوم والفلسفات والفنون، وقد كانت أسبانيا عاملا مهما فى هذا الأمر كمركز انتشار لهذه الحضارة، وليس غرضنا معالجة هذه الأمور كل على حدة أو رسم حدود توسع الحضارة الإسلامية بل الإشارة فحسب إلى بعض الحقائق التى نقدر أهميتها بغض النظر عن قلة من يعلمون عنها شيئا.

فأما عن العلوم فتنقسم إلى علوم طبيعية وعلوم رياضية، ونعلم يقينا أن الأولى قد انتقلت بكاملها من الحضارة الإسلامية إلى أوروبا حتى إن الكيمياء لم يتغير اسمها العربى، وهو اسم نشأ فى مصر القديمة، وذلك رغم أن أصل معنى هذا العلم قد ضاع تماما عند المحدثين.

ونأخذ مثلا آخر من من علم الفلك astronomy فالمصطلحات الفنية لهذا العلم فى اللغات الأوروبية قد جاءت من العربية، ذلك أن أعمال الفلكيين اليونانيين مثل بطليموس السكندرى قد عرفها الغرب من ترجمات عربية، زد على ذلك أن المعارف الجغرافية عن أقصى بقاع آسيا قد كانت حصيلة أسفار الرحالة العرب، ويمكن سرد أمثلة شتى من هذا النوع.

وقد اتخذت الاختراعات التى كانت تطبيقا للعلوم الطبيعية المسار ذاته على أيدى العرب، ولم تندثر بعد ذكرى ساعة الماء التى أهداها هارون الرشيد إلى

الامبراطور شارلمان.

ويحسن أن نولى العلوم الرياضية انتباها خاصا فى سياقنا هذا، ففى هذا النطاق الشاسع لم يكن ما انتقل إلى الغرب العلوم اليونانية فحسب بل كذلك العلوم الهندوسية، وقد عمل اليونانيون على الهندسة حتى إن علم العدد عندهم كان يتعلق مباشرة بالأشكال الهندسية. ويتضح علو مقام الهندسة عندهم فى أعمال أفلاطون، إلا أن هناك نطاقا آخر من العلوم الرياضية يتعلق بعلم العدد، ولم يكن معروفا على شاكلة التسميات اليونانية التى دخلت اللغات الأوروبية، وهو علم الجبر الذى كان أصله فى الهند، ويبين اسمه العربى كيف انتقل إلى الغرب.

وهناك أمر جدير بالملاحظة رغم قلة أهميته إلا أنه يبرهن على ما نقول، وهو أن النظام الرقمى الذى يستعمله الأوروبيون يسمى 'الأرقام العربية Arabic numerals' رغم أنه نشأ فى الهند، فعلامات الترقيم لم تكن سوى حروف من أبجديتها.

ولو تركنا الحديث عن العلوم كى ننظر فى الأدب والشعر التى تعاطاها الكتاب والشعراء الأوروبيين فسوف نرى أن كثيرا من الأفكار قد قلدت كتابا وشعراء مسلمين تقليدا صريحا، كما يمكن ملاحظة أن آثار النفود المعمارى الإسلامى على عمارة العصور الوسطى قد خلقت طرازا مخصوصا لهذا العصر، فقد كان للعقد المحدب ogival arch تأثير عميق تمخض عن طراز معمارى باسم الطراز القوطى ogial or gothic. وأصله هو 'العقد المخموس' فى العمارة الإسلامية، وقد اخترعت نظريات شتى لمحاولة التضليل عن هذه الحقيقة ولكن تراث البنائين أنكرها ذلك تماما، وهو ما يبرهن بالقطع على انتقال أصول هذه المعرفة من الشرق الأدنى.

وقد توشحت هذه المعرفة بالسرية وأضفت معنى رمزيا على فنها قريب الصلة بعلم العدد، ودائما ما كانت أصولها تعود إلى بنَّاؤا معبد سليمان عليه السلام، وأيا كان تنائى أصول هذه العلوم فإنها لم تنتقل إلى أوروبا إلا بوساطة العالم الإسلامى، وعن هذا الأمر نضيف أن أولئك البنائين قد انتظموا فى طوائف لها طقوس خاصة، وأسموا أنفسهم 'الغرباء les etrangers' فى الغرب حتى لو كان الغرب مسقط رأسهم، وقد عاش هذا الاسم حتى اليوم رغم أن هذه الأمور قد شابها

الغموض ولا يفهمها إلا قلائل.

ولابد أن نقول شيئا عن الفلسفة فى هذا السياق المختصر، فقد بلغ نفوذ الفلسفة الإسلامية أهمية معتبرة فى العصور الوسطى لا يملك أن ينكرها أشد مناهضى الشرق عتوا، ويكفى القول إن أوروبا فى ذلك الزمن لم تكن لتحظى بمعرفة الفلسفة اليونانية من أى طريق آخر، ولم تكن الترجمات اللاتينية لأفلاطون و أرسطو ترجمة مباشرة عن اليونانية بل عن ترجمات عربية أسبق، وقد ألحقت بحواشى لفلاسفة مسلمين مثل ابن رشد و ابن سينا وغيرهما.

وقد انقسمت الفلسفة السائدة المعروفة باسم 'المدرسية schilasticism' الى يهودية ومسيحية وإسلامية، ولكن تعاليم المدرسة الإسلامية كانت مصدرا للأخرتين، وعلى الأخص المدرسة اليهودية التى ازدهرت فى أسبانيا عن طريق اللغة العربية، وقد ثبت ذلك فى أعمال كتّاب مبرزين مثل ميمونيدس وهو موسى بن ميمون الذى كان إلهاما للكتّاب اليهود طوال أجيال حتى سبينوزا الذى ترسبت فى أعماله بشكل واضح.

ولكن لا ضرورة للاستمرار فى تعداد الحقائق المعروفة للكافة فى كل أين لكل من كانت لدية فكرة عن تاريخ الفكر، ويحسن أن نختتم بحقائق من مقام آخر لا يملك عنها غالب المحدثين على الأخص فى أوروبا أدنى فكرة، ولكنها تفوق من منظورنا أهمية كل ما كان معرفة ظاهرة فى العلم أو الفلسفة، ألا وهى الجوانية وما ارتبط بها وانبثق عنها من معارف، وتشكل بنية من العلوم تختلف جذريا عن المعروف للمحدثين.

ولا تحتكم أوروبا اليوم على ما قد يذكرها بهذه العلوم، كما أن الغرب يجهل المعرفة الحقة التى تمثلها الجوانية وعلومها، ولكن كان الأمر قد اختلف تماما فى العصور الوسطى، وتألق فى هذا النطاق كذلك دور الفكر الإسلامى، كما أن من السهل قصُّ أثره فى أعمال من أنواع مختلفة لم تكن غايتها الأدب على الحقيقة.

وقد بدأ بعض الأوروبيين فى اكتشاف أمر كهذا فى الترجمة التى نشرت لقصائد دانتى، رغم أنهم لم يفهموها بكامل طبيعتها، فقد كتب المستشرق الأسبانى

ميجيل آسين بالاسيوس منذ أعوام عملا بعنوان 'الآثار الإسلامية فى أعمال دانتى'[50]، وبرهن على أن كثيرا من الرموز والتعابير التى استخدمها الشاعر قد جاءت من أعمال سابقة للجوانيين الإسلاميين، وعلى الأخص محيى الدين بن عربى، ولم تبين أعمال هذا العالم أهمية تلك الرموز لسوء الحظ، وقد قام العالم الإيطالى الذى توفى حديثا لويجى فاللى بدراسة متعمقة لأعمال دانتى، واستنبط أنه لم يكن فريدا فى وطنه وبين معاصريه فى الاعتماد على الرمزيات الجوانية فى الشعر الفارسى والعربى، فقد كان دانتى أحد المقدمين فى جماعة شعراء 'صرعى الغرام Fedeli d'Amore' ولكن حينما حاول لويجى فاللى أن ينفذ إلى معانى 'اللغة السرية' استحال علية التعرف على الطبيعة الحقة لتلك الجماعة وجماعات أخرى من النوع ذاته قد انتشرت فى أوروبا فى العصور الوسطى، والحق إنه كان وراء هذه الجماعات شخصيات غير معروفة عملت على إلهامهم، وكان لهم تسميات مختلفة منها 'أخوة الصليب الوردى'، ولم يكن لهم قواعد مكتوبة ولا لقاءات منتظمة، وكل ما نستطيع قوله عنهم أنهم كانوا 'صوفية' أوروبا أو على الأقل 'متصوفوها'، وقد كانوا غطاءا لطوائف البنائين التى أشرنا إليها، وقد نشروا الخيمياء وعلوم أخرى تناهز التى ازدهرت فى العالم الإسلامى، والحق إنهم كانوا على اتصال دائم بالمتصوفين المسلمين، وقد رمز إلى هذه الصلة الرحلات التى كان يقوم بها مؤسس الطائفة الأسطورى.

إلا أن الحقائق من هذا النوع لا موضع لها فى التاريخ المعتاد، وهو ما يمنع البحث فيه بأكثر من النطاق الظاهرى فحسب، إلا إنه يمكن أن نجد فيها مفتاحا لكثير من الألغاز التى ستظل مستغلقة بدونه.

[50] *See Miguel Aasin Palacios, La Escatologia Musulmanu en la Divina Comedia, sequinda de la historia y critca de una polernica, Madrid: Editorial Maestre, 1961.*

9

الخلق والتجلى

أشرنا كلما واتت المناسبة إلى أننا لا نلقى فكرة 'الخلق' بمعناها الصحيح دون إطناب إلا فى الصور التراثية التى تميز بنسب فريد متصل، وهى اليهودية والمسيحية والإسلام، وحيث إن هذا النسب دينى بطبيعته فيمكن استنتاج وجود صلة مباشرة بين هذه الفكرة وبين المنظور الدينى ذاته، ولو جاءت كلمة 'الخلق' فى سياق آخر فسوف تدل على أمر بعيد عن الصحة يحسن أن نجد له مصطلحا آخر، كما أن تداولها ناتج عن اضطراب المفاهيم الزائفة التى تنشأ فى الغرب حيال المذاهب الشرقية، ولا يكفى اجتناب هذه الاضطرابات والتحسب لها حتى لا نقع فى الخطأ المقابل، والذى يتمخض عن الرغبة فى رؤية نقيض لها أو اعتراض عليها بين فكرة الخلق وتلك الفكرة الأخرى، وأقرب اصطلاح لها عندنا هو 'التجلى'، وهو ما ننتوى طرحه فيما يلى.

وقد عكف بعض من يبحثون عن هذه الفكرة فى المذاهب الشرقية فلا يجدونها على افتراض أن فى المذهب أمر ناقص أو مبتور، ومن ثم يقفزون إلى استنتاج أنه ليست تعبيرا تاما عن الحقيقة. ولو كان الأمر كذلك من المنظور الدينى الذى غالبا ما يدعى 'قصرا' لا لزوم له فلابد أن ندرك أنه كان قصرًا من المنظور المعادى للدين، والذى يحاول تفسير الأمور ذاتها بنتائج نقيضة، وهؤلاء الناس بالطبع يهاجمون فكرة الخلق شأنها شأن كل ما كان دينيا، ويدعون أن غيابها أمر من قبيل الامتياز، ثم إنهم يفعلون ذلك بروح إلحادية واعتراضية، وليسوا بصدد دفاع حقيقى عن المذاهب الشرقية التى لا يأبهون بها أصلا، وأيا ما كان الأمر فيستوى المدح والقدح فلم يعد كليهما مقبولا، حيث إنهما نابعان فى نهاية المطاف من الخطأ ذاته، وقد استثمرتها ميول نقيضة لمقصد أهلها، والمسألة إذن هى أن كليهما سواءً فى عدم الفهم.

وليس سبب هذا الخطل المزدوج صعب الفهم، فالذين لا يتسع أفقهم الفكرى فيما وراء الفلسفة الغربية يتصورون عادة أنه ليس هناك ما يسمى مسألة الخلق، ولكن يتضح لهم كذلك أنه ليس هناك نظريات مادية، وليس هناك إلا رهط من الأرباب pantheism'. وقد أصبحت هذه الكلمة فزَّاعة حتى إنهم يسلمون بعدم ضرورة فحص ما تعنى ويسارعون إليها كما فى التعبير الجارى to fall into pantheism، وربما أصبح ذلك الميل عندهم مدعاة لكى يعتقد بعضهم بأنه هتاف جدير بأن يصيحوا به، ومن الواضح أن تفكير الفريقين قريب الصلة بما ذكرنا عن عزو 'تعدد الأرباب' إلى المذاهب الشرقية، وقد أثبتنا خطله بل عبثه مكررا فى أطروحاتنا، وليس هذا المنظور إلا عداءًا للنظرية الميتافيزيقية، ولا فائدة فى العودة إليه مكررا.

وحيث إننا نتحدث عن التعددية فلنذكر شيوع كلمة قد ارتبطت بهذا المفهوم، وهى كلمة 'الحلول emanation' التى يتشدق بها الكثير نتيجة الاضطرابات ذاتها بمعنى 'التجلى manifestation'. ولابد من الاستغناء عن الأولى تماما حينما نتناول المذاهب التراثية الرشيدة orthodox، إذ إنها بذاتها لا تعنى لغويا إلا استحالة صرف، ناهيك عن ارتباطاتها الإشكالية، والحق أن فكرة 'الحلول' تفترض 'الخروج' عن الذات، ولكن لا يصح النظر إلى 'التجلى' بهذه الكيفية، فلا شىء يخرج عن المبدأ على الحقيقة، ولو خرج منه شىء فلن يكون المبدأُ بعد ذلك لانهائيا حيث تحدد بشرائط التجلى، والحقيقة أنه ليس خارج المبدأ شىء، ولو أراد المرء أن ينظر إلى 'الحلول' لا من حيث المبدأ الأسمى بل من منظور الكائن فحسب فإن مبدأ التجلى يختلف عن الحلول بشكل حاسم، فلو كانت غاية الكائنات أن تخرج من الوجود لتتجلى بذاتها لأمكن قول إنها ليست بكائنات لحرمانها من مقومات الوجود، فالوجود فى أية صيغة كانت يعنى المشاركة فى الوجود الكلى، وليست تلك الفكرة العبثية بأصلح حالا من سابقتها إضافة إلى تناقض فكرة التجلى فى سياقها.

وسوف نقول بوضوح بعد هذه الملحوظات إن فكرة التجلى بالمعنى الميتافيزيقى الذى تراه المذاهب الشرقية لا تناقض فكرة الخلق، فالحدين ينتميا إلى مقامين ومنظورين مختلفين لا تقابس بينهما، وهما منظور الميتافيزيقا ومنظور الدين، ولو كان من الصحيح أن الأول أعمق من الثانى كما أن من الصحيح أنه لا ينفيه ولا يناقضه

رغم 'قصريتة'، وبرهان ذلك أن الاثنين يتعايشا على خير وجه داخل صورة تراثية واحدة، وسوف نعود إلى هذه المسألة لاحقا، وما بيدنا إذًا لا يربو عن الاختلاف بين نطاقين مشروعين فى المذهب ذاته وليس محيِّرًا ولا غريبا بمقدار عمق نفاذ الرؤية، ويخطر لنا هنا أن وجهتا نظر شانكاراشاريا و رامانوجا حول أطروحة فيدانتا، والحق إن عدم الفهم لهذه المسألة يتمخض عن اكتشاف تناقضات لا وجود لها على الحقيقة، إلا أن ذلك يجعل التشاكل أكمل وأكثر انضباطا.

ويحسن أن نشير إلى معنى فكرة 'الخلق' فهى تبدو مصدرا لسوء فهم بعينه، فتترادف كلمة 'يخلق' وتعبير 'يصنع شيئا من لاشىء' بناءا على رأى الاجماع رغم أنه لا يكفى كتعريف واضح، فحتى يكون الكائن مبدئًا 'خالقا' فلا مناص من أن يكون مكتفيا بذاته بحيث لا يحتاج إلى 'مادة' مستقله عنه خارج ذاته، فذلك ما يستحيل فهمه على كل حال، فالغرض منه هو التعبير عن أن المبدأ ليس مجرد قوة ديميورجية، وليس هنا مقام شرح مسألة التمايز بينه وبين المبدأ الأسمى للوجود فالأمر يصح فى الحالين، لكن هذا لا يعنى أن كل مفهوم 'ديميورجى' زائف، ولكنه يعنى أن مقامه أدنى بكثير وينتمى إلى منظور محدود وإلى مرحلة ثانوية من النشأة الكونية، ولا دخل له بالمبدأ من أى طريق كان، ولو رضى المرء بقول 'صنع شىء من لاشىء' بلا تخصيص كما هو الحال غالبا فهناك خطر لابد من اجتنابه وهو اعتبار أن هذه 'اللاشىء' نوع من المبادئ السلبية يمكن للوجود المتجلى أن ينبثق عنه، وسوف يلقى بنا ذلك عمليا فى الخطأ الذى قصدنا اجتنابه، وهو عزو شىء من 'المادية substantiality' على 'اللاشىء'، وسوف يكون هذه الخطأ أفدح من سابقه لكونه يتعلق بتناقض صورى فى إضفاء حقيقية بعينها على اللاشيئية، ولو ادعى المرء أن 'اللاشىء' المقصود ليس 'اللاشيئية' فحسب بل كان أمرا حقيقيا بالنسبة إلى المبدأ حتى يهرب من هذا التناقض فقد وقع فى خطأ مزدوج، فهو يفترض من ناحية وجود ما كان حقيقيا خارج المبدأ، ولن يكون هناك حينئذ فارق بينه وبين المفهوم الديميورجى ذاته، ومن ناحية أخرى سيقصر عن إدراك استحالة خلق الكائنات من ذلك 'اللاشىء' النسبى، فالمحدود لا يملك الوقوف وجها لوجه أمام اللانهائى.

وهناك أمر جوهرى مفتقد فى النظر إلى التجلى، سواء ما أسلفنا ذكره أو ما

قد نضيفه عن فكرة الخلق ألا وهى فكرة 'كلية الإمكان possibility' أو 'كلية القدرة'، كما يجدر أيضا ملاحظة أن ذلك ليس سببا للشكوى، فهذه الفكرة على نقصها لازالت مشروعة، فالحق إن فكرة الإمكان تتدخل فقط عندما يتخذ المرء المنظور الميتافيزيقى كما أسلفنا، ولكن التجلى لا يُعتبر من هذا المنظور خلقا، فالتجلى من منظور الميتافزيقا يشترط وجود إمكانات معينة حتى يتجلى، ولكن لو ابتدأنا بالإمكانات فلا يجوز قول إنها ليست 'لاشيئا'، وقد يعترض أحد بأن ذلك مناقض لفكرة الخلق ولكن الرد بسيط، فكل الإمكانات محتواة فى 'كلية القدرة' التى هى المبدأ ذاته، وتنطوى فيها كافة الإمكانات إلى الأبد، ولو كان الأمر خلاف ذلك لكانت الإمكانات لاشيئا ولم تكن لتوجد أصلا. فلو كان التجلى ناشئا عن هذه الإمكانات أو عن بعضها على الأقل فيما تعلق بالمبدأ الأسمى، ونتذكر هنا إمكانات اللاتجلى إلى جانب إمكانات التجلى، ولكن ليس الأمر كذلك حينما نتحدد فى إطار الوجود، فالتجلى لا يأتى من شىء خارج المبدأ، وهذا هو المعنى المنضبط لفكرة الخلق، حتى إن المنظورين يتصالحا بل حتى يتفقا تماما، ويتلخص الفارق بينهما فى أن فكرة الخلق لا تذهب إلى ما وراء التجلى، أو هى على الأكثر تنظر فى المبدأ ثم تتوقف، إذ إنها منظور نسبى، فى حين أن المنظور الميتافيزيقى هو ما بداخل المبدأ، أى الإمكانية أو القدرة، وهو الأمر الجوهرى الذى يهم التجلى ذاته.

ويمكن القول إجمالا أن هذين تعبيرين مختلفين عن الحقيقة ذاتها، شرط إضافة أن كلا منهما ينبثق عن منظور مختلف تماما، ولكن يجوز التساؤل عما إذا لم يكن المنظور الأكمل كافيا فما الغرض من طرح الآخر؟ فأما الغرض فهو ذاته المنظور البرانى باعتباره صياغة للحقائق التراثية فى حدود الضرورة التى تتاح للكافة بلا تمييز، وأما عن الحالة المقصودة فقد توجد دوافع لأسباب عرضية لا بد أن تتسق معها بتطويعها لمناسبة الحال، وتتطلب احتياطا صوريا يدرأ خطأ المفاهيم المغلوطة عن أصل التجلى بعزوه إلى صيغة ديميورجية، إلا أن هذا الاحتياط لن يكون له نفع فى سياق آخر. ولكن حينما يلاحظ المرء أن فكرة الخلق مرتبطة تماما بالمنظور الدينى فربما ظن أن هناك ما وراءها، وهذا هو ما سنعكف عليه فيما يلى حتى لو استحال الدخول فى كل النتائج التى تتمخض عن هذا الجانب من المسألة.

وسواءً أكان النظر إلى التجلى ميتافيزيقيا أم النظر إلى الخلق دينيا فإن

الاعتماد التام على الكائنات المتجلية بما هى حيال المبدأ أمر ثابت بجلاء فى الحالين ولن يتبدى بينهما اختلافا إلا حين ننظر بتمعن إلى الاختلاف بين المنظورين فحسب، فالاعتماد من المنظور الميتافيزيقى هو فى الآن ذاته 'مشاركة' حيث إن الحقيقة بكاملها قائمة فى المبدأ حتى إن الكائنات تحمل مبدأها فى ذاتها، كما يصح بنفس الدرجة أن الكائنات عرضية محدودة وليست بشىء يذكر بالنسبة إلى المبدأ شأنها شأن كل ما تجلى، ولكن مشاركتها تخلق نوعا من الصلة مع المبدأ ومن ثم صلة بين ما يتجلى ومالا يتجلى، وهو ما يتيح للكائنات أن تعبر إلى ما وراء الأحوال النسبية التى يصطبغ بها التجلى، أما المنظور الدينى فهو يصر على لاشيئية الكائنات المتجلية حيث إنه لا ينتوى أن ينقلها إلى ما وراء تلك الحال، والتى تناظر سلوك 'العبودية' على المستوى العملى، ولا شك أنه يعنيه من المنظور الدينى ولكنه يكفى للتعبير بشكل أفضل عن مفهوم 'العبادة adoration'، وحال العبد هو حال الكائن أمام وجه 'الخالق'.

وحيث إننا استعرنا اصطلاحا من التراث الإسلامى لابد أن نضيف أن لا أحد يجرؤ على ملاحاة حقيقة أن الإسلام من جانبه الدينى أو البرانى أشد ارتباطا بمفهوم 'الخلق' من المسيحية، ولكن هذا لا يمنع الجانب الجوانى من التعالى إلى نطاق تَّمحى فيه فكرة الخلق. ولذا كانت الكناية المشهورة "إن الصوفى لم يخلق"، ويجب ألا يؤخذ هنا بمفهوم 'المتصوف'، وهو ما يعنى أنه فيما وراء حال 'المخلوق' بعد أن تحقق 'بالهوية الأسمى' وتماهى مع المبدأ اللامخلوق، ويصبح بدوره لامخلوقا، وهنا تجاوزت الجوانية المنظور الدينى جوهريا، وفتحت الطريق للمنظور الميتافيزيقى، ولكن إذا كان المنظوران يتعايشا فى التراث ذاته كل فى نطاق ينتمى إليه فذلك برهان على أنهما ليسا نقيضان ولا متعارضان بأى شكل كان.

ونحن نعلم أنه لا يمكن أن يقوم بينهما تناقض حقيقى سواء أكان داخل تراث واحد أم بين تراث وآخر، فهى جميعا تجليات شتى لمبدأ الحق الواحد. ولو شاء أحد أن يعتقد أنه يرى بينهما تناقضا بينا ألا يحق لنا الاعتقاد بأنه أساء الفهم حين وصم المذاهب التراثية ذاتها بمثالب لا وجود لها إلا نتيجة قصوره الفكرى؟

10
الطاوية والكونفوشية

لم تكن الشعوب القديمة تعبأ كثيرا بتدوين حوليات منضبطة لتاريخهم، وقد عمد بعضهم إلى استخدام أعداد رمزية فى أزمنة سحيقة القدم، وسوف يكون من الخطل أخذها بمعناها الحرفى، إلا أن الصينيين كانوا استثناءً باهرا فى هذا الشأن، فقد داوموا منذ فجر تراثهم على تأريخ حولياتهم بأدق ملحوظات فلكية، وسجلوا فيها أحوال السماء ولحظات وقوع الأحداث، ويمكن أن نتيقن من صحة تاريخ الصين أكثر من أى تاريخ آخر، ونعلم أن تاريخها بدأ تدوينه منذ 3700 عاما قبل ميلاد المسيح عليه السلام، ومن غرائب المصادفات أن التاريخ اليهودى بدأ فى الحقبة ذاتها رغم صعوبة تحديد الأحداث التى جرت فى بدايتة.

ومهما تنائى أصل هذا التاريخ بمقارنته بما يسمى 'التاريخ الكلاسيكى' للمدنية اليونانية الرومانية فلازال حديثا، فماذا كان حال الجنس الأصفر الذى سكن أواسط آسيا قبل 3700 ق م؟ ويستحيل قول أى شىء محدد فى غياب المعطيات الكافية، ويبدو أن هذا الجنس كان يعيش فى حقبة من الغموض أفاق منها فى موجة تحولات كانت مهمة أيضا لقطاعات أخرى من البشرية، ومن الممكن القول إذًا إن تلك البداية لم تكن إلا يقظة لتراث أوغل قدما، والحق إن ذلك هو الأمر الوحيد الذى يثبت بداهة، وأيا كان الأمر فتاريخ ما يسمى الآن 'الصين' يبدأ بالامبراطور الأول فو هسى، أضف إلى ذلك أن اسمه قد ارتبط بكافة العلوم التى تشكل جوهر التراث الصينى، ويبدو فى الواقع أن حقبتة دامت طوال قرون عدة.

وقد استخدم فو هسى رموزا خطية لكى يثبِّت مبادئ التراث، وقد كانت فى غاية البساطة وتميزت فى الآن ذاته بتركيبية عالية، وكانت خطا متصلا 'ــــ' وخطا مقطوع الوسط 'ـ ـ'، يرمزا إلى مبدئى يانج و يـين على الترتيب، أى مبدأ فاعل

ومبدأ قابل، وهما امتدادين قطبيين ينبثقا عن وحدة ميتافيزيقية أسمى، ويتولد عنهما عالم التجلى الكلى بأكمله، ثم إنه رتبها فى ثلاثيات ثمانية كوا تنطوى على مجمل التركيبات المحتملة لها، وقد ظلت رموزا أصولية لتراث الشرق الأقصى حتى الآن، ويقال "إن فو هسى نظر قبل أن يضع الثلاثيات إلى السماء ثم نظر إلى الأرض، وتأمل تفاصيلها، واعتبر فى تفاصيل الجسد الإنسانى وكافة الأمور الظاهرية"[51]، وهذا المتن يحتوى على 'الثلاثى الأعظم' للسماء والأرض، أى المبدئين المتكاملين اللذين ينبع منهما كل شىء ثم الإنسان الذى ينطوى بطبيعته عليهما معا ويتوسط بينهما[52]، ونشير هنا إلى أننا نقصد 'الإنسان الحق' الذى بلغ كمال ملكاته العليا، حتى إنه يساعد السماء والأرض فى تحولات الكائنات ورعايتها، ويكون بذلك قوة ثالثة مع السماء والأرض[53]، وقيل كذلك إن فو هسى رأى تنينا يخرج من النهر ويجمع فى ذاته قوى السماء والأرض، وقد ارتسمت على ظهره الثلاثيات الثمانى، وهى طريقة أخرى للتعبير عن الأمر ذاته برمز الصورة.

وهكذا تحوصل التراث بأكمله فى جنين ثلاثى، وطوعت رموزه لتعبر عن عدد لامحدود من الإمكانات، وبقى فقط أن نستنبط كافة نتائجها سواء أكانت فى نطاق الميتافيزيقا الصرف أم فى تطبيقاتها على المقامات الكونية والإنسانية، وقد حقق فو هسى ذلك فى ثلاثة كتب لم يبق منها إلا الأخير وهو 'كتاب التحولات **I CHING**'. وقد بلغ متن هذا الكتاب حدا بالغا من التركيب حتى إنه يمكن أن يُفَهَمَ بمعان شتى، ولكنها تترابط جميعا سواء أكان القصد الالتزام بالمبادئ ذاتها أم بالتطبيقات التى تعينت عنها، فإلى جانب المعنى الميتافيزيقى نجد طائفة من العلوم التراثية التى تتنوع فى الأهمية وتتناول المنطق والرياضيات والفلك والإدارة العامة إلى آخرها، حتى إن له تطبيقات على العرافة و التكهن، إلا أنها تعتبر أحط العلوم جميعا، وقد تركت ممارستها للمنشدين الجوالين، فمن خصائص المذاهب التراثية أن ظاهرها يشتمل فى ذاته على كل الاحتمالات الممكنة بما فيها تنوع لامحدود من العلوم التى لا تعرف عنها علوم الغرب الحديث شيئا، كما تشتمل على التعديلات التى قد تتطلبها

[51] *The Book of Rites of the Kingdom of Chou.*

[52] راجع 'الثلاثى الأعظم' خاصة باب 3.

[53] 'كتاب تشوانج تسو' باب 22.

أحوال تالية، وليس من المدهش إذًا أن تعاليم كتاب التحولات التى قال فو هسى إنه تلقاها من ماضٍ سحيق يستحيل تحديده قد صارت بدورها أساسا لمذهبين حافظا على التراث الصينى حتى اليوم، وقد يبدو للوهلة الأولى بينهما انقطاعا بموجب اختلاف نطاق فاعليهتما، وهما الطاوية والكونفوشية.

فما هى الظروف التى أدَّت بعد قرابة ثلاثة آلاف عام إلى ضرورة العودة إليها، وهو تغير لا فى الأساس الذى لا يحول بل فقط فى الصور التى يمكن أن يتوشح بها المذهب؟ ولا شك أن هذه مسألة يصعب طرحها بالكامل، ففى الصين وغيرها لا تترك وراءها أثرا من تاريخ مكتوب، فالتغيرات الظاهرة أشد جلاءًا من الأسباب الخافية، ولكن المؤكد أن جوهر المذهب بما هو كما صيغ فى زمن فو هسى لم يعد مفهوما للعموم، ولا شك كذلك فى أن النتائج التى تمخض عنها فى الماضى خاصة فى الأمور الاجتماعية لم تعد تناسب أحوال الوجود العنصرية التى تغيرت رويدا رويدا على نحو ظاهر.

وقد كان ذلك موافقا للقرن السادس قبل الميلاد، ومما يسترعى الانتباه أن هذا القرن قد رأى تغيرات جسيمة فيما يقرب من كل الشعوب، وما حدث أثناءه فى الصين لابد أن يُعزى إلى سبب يستعصى على التفسير، وقد طالت آثاره الإنسانية الأرضية بكاملها، والمدهش أن القرن السادس قبل الميلاد يعتبر بداية 'التأريخ' الصينى بالمعنى المعتاد، ولو تراجعنا على الزمن لاستحال الوصول إلى حوليات منضبطة سوى فى حالات استثنائية كانت الصين مثالا منها، ومنذ ذلك الحين كانت الأحداث التى تترى مسجلة بدقة تسترعى اهتمامنا، كما أن التغيرات التى طرأت على الهند فى الحقبة ذاتها تضمنت ظهور البوذية والتمرد على الروح التراثية الذى ذهب إلى إنكار كل السلطات، وأدت إلى فوضى عارمة على النطاق الفكرى والاجتماعى. أما فى الصين فإن الأشكال المذهبية الجديدة التى تسمت بالطاوية و الكونفوشية التى ظهرتا معا كانتا على اتساق كامل مع التراث.

وقد أسس هذين المذهبين لاو تسو و كونج تسو الذى يسميه الغربيون كونفوشيوس، وقد عاشا فى العصر ذاته، ويحكى التاريخ عن لقائهما ما يلى،

سأل لاو تسو "ألم تدرك الطاو حتى الآن؟" فأجاب كونج تسو "لقد بحثت عنه سبعة وعشرين عاما ولم أجده"، فقال لاو تسو "إن الحكيم يحب الغموض، ولا يلقى بنفسه عند كل منعطف، ولكنه يدرس الزمن والأحوال، ويتكلم لو واتت المناسبة وإلا أمسك لسانه، فمن امتلك كنزا لا يعرضه أمام العالم، وكذلك الحكيم لا يكشف حجاب حكمته للعالم، وهذا كل ما يمكننى قوله لك، فانتفع منه بقدر ما ينفعك". وقال كونج تسو فى طريق عودته من اللقاء "لقد رأيت لاو تسو، إنه كالتنين، أما عن التنين فلا أدرى كيف ولد للسحاب والرياح ثم ارتفع إلى السماء".

وقد روى هذه الحكاية المؤرخ سسو ما تشيين، والتى تصور مقاما المذهبين تماما، أو بالحرى فرعا المذهب الواحد، والذى قام جوهريا على الميتافيزيقا التى يلتحق بها كافة العلوم التراثية، والتى تعمل فى النطاق ʻالمعرفى congnitiveʼ أو ʻالتوقعى speculativeʼ، التى تقتصر على التطبيقات الاجتماعية، وقد أقر كونج تسو ذاته بأنه "لم يولد للمعرفة"، أى إنه لم يبلغ مقام المعرفة فوق العقلية التى يتطلبها السعى الميتافيزيقى، وقد كانت الرمزيات مألوفة له إلا أنه لم ينفذ إلى معناها العميق، ولذا كان عمله محدودا فى نطاق عرضى واحد كان يناسب كفاءته، ولكنه كان حصيفا فى حرصه على ألا ينكر ما وراء إدراكه، ولم يقلده دائما فى ذلك أتباعه اللاحقين، وأحيانا ما ظهر فى بعضهم قصرا ضيقا، وهو عيب ينتشر بين ʻالمتخصصينʼ من كل نوع، وهو ما أدى إلى وقائع مختلفة من التهكم الجارح من قبَل المفسرين الطاويين فى القرن الرابع قبل الميلاد مثل لييه تسو وخاصة تشوانج تسو. ولكن لا يصح استنباط ذلك الجدل على أنه صراع بين مدارس الطاوية والكونفوشية، فذلك ما لا يمكن أن يحدث حيث يحتل كل منهما نطاقا منفصلا، ويعتبر تعايشهما معا أمر طبيعى تماما، فالتمايز بينهما نظير تام لما يجرى فى الحضارات الأخرى بين النفوذ الروحى والسلطة الزمنية.

وقد ذكرنا سلفا أن المذهبين لهما جذر مشترك، أى تراث أقدم، فلم يحاول لاو تسو ولا كونج تسو أن يقول برأى يخصه، ولو فعل ذلك لفقد مصداقيته وكل نفوذه، فقد قال كونج تسو "إننى رجل أحب القدماء الذين بذلوا أنفسهم حتى

يدركوا علومهم"[54]، وهذا السلوك الذى يناقض فردية الغربيين المحدثين بادعائهم 'الأصالة' بأى ثمن، وهو الطريق الوحيد الذى يتوافق مع حضارة تراثية، وقد لجأنا كثيرا إلى استخدام كلمة 'تطويع readaptation'، وهى الكلمة المناسبة لهذا المقام، وقد كانت البنى الاجتماعية التى قامت عليها تستقر لآماد طويلة، فقد استمرت طوال خمسة وعشرين قرنا وتجاوزت فترات الفوضى التى اجتاحت الصين، ولا رغبة لدينا فى تعقب هذه البنى الاجتماعية المعروفة، ولكن يجدر تذكر أن السمات الجوهرية تتخذ من الأسرة أساسا كصورة تمتد إلى مجمل الجنس، وهو مجموع كل الأسر التى تنتمى إلى العرق ذاته. وفكرة تضافر الجنس جين هى أحد السمات التى تميز الحضارة الصينية، والتى توحد أعضائها مع بعضهم بعضا، فى حين أن الحضارات الأخرى التى تنتمى إلى أجناس مختلفة تقوم وحدتها على مبادئ مختلفة تماما.

وحين نتحدث فى الغرب عن الصين ومذاهبها فعادة ما يقتصر الحديث على الكونفوشية، وليس ذلك لقول إنها تؤوَل على نحو صحيح، فالبعض يجعل منها نوعا من 'الوضعية الشرقية'، فى حين أنها على الحقيقة أمر مختلف تماما، وذلك أولا بموجب سماتها التراثية، وكذلك لأنها تطبيق لمبادئ عليا، فى حين أن الوضعية المنطقية تعنى إنكار تلك المبادئ، أما عن الطاوية فيمرون عليها هونا فى صمت، ويبدو أن كثيرا منهم لا يعلمون بوجودها، أو على الأكثر يعتقدون أنها اختفت منذ زمان، وليس لها حاليا أية أهمية سوى فيما تعلق بالتاريخ والآثار. وسوف نعالج أسباب هذا الغلط فيما يلى.

لقد كتب لاو تسو كتابا أصوليا واحدا شديد الاختصار بعنوان 'كتاب الطريق والفضيلة Tao Te Ching'، وكافة الأدبيات الطاوية الأخرى إما كانت تفسيرا له أو تدوينا لتعاليم شفاهية، والطاو الذى يعنى 'الطريق' حرفيا والذى أضفى اسمه على المذهب ذاته هو المبدأ الأسمى من منظور ميتافيزيقى صرف، وهو 'الأصل' و'الغاية' فى آن لكل الكائنات كما يتضح فى رسم مقطعه الإيديوجرافى. أما Te التى نفضل ترجمتها إلى rectitude بمعنى الاستقامة وليس virtue كما يجرى عادة لصبغها 'بالأخلاقية' التى لا تتقابس مطلقا مع منظور الطاوية، ولكن يمكن أن تكون

[54] 'كون يو' باب 7.

‘خصيصة’ للطاو حيال كائن بعينه، وهى الاتجاه الذى يتخذه ذلك الكائن حتى يكون حاضر حاله هو الطريق، أو بتعبير آخر الاتساق مع المبدء، وهكذا يتعالى لاو تسو إلى المقام الكلى ثم ينزل إلى مقام التطبيق، رغم أن هذا التطبيق يتعلق على وجه الخصوص بالإنسان ولكنه ليس بوازع اجتماعى ولا أخلاقى، وأهم ما فيه قيام الصلة مع المبدأ الأسمى، وهكذا لا نكون قد تركنا النطاق الميتافيزيقى على الحقيقة.

والطاوية إذًا لا تهتم بالعمل الظاهر الذى تسلم بأهميته، ولكنها تنشر مذهب ‘اللافعل‘ عموما، ويعانى الغربيون فى فهم هذا المذهب بمعناه الحق، ولكن ربما أعانهم مفهوم أرسطو عن ‘المحرك الذى لا يتحرك’، والذى يعنى الأمر ذاته جوهريا ولكن من منظور لم يستنبط كل النتائج الممكنة، وليس ‘اللافعل non-action‘ هو ‘القصور الذاتى inertia‘، ولكنه يعنى على العكس كمال الفعل، وهو فعل متعالٍ باطن تماما فى الاتحاد بالمبدأ، وهكذا كان فيما وراء جميع التمايزات والمظاهر والوقائع التى يتوهم الناس أنها الحقيقة ذاتها، رغم أنها لا تربو عن انعكاس شاحب لنورها، ونلاحظ كذلك أن الكونفوشية رغم منظورها للعمل فإنها تتحدث عن ‘الوسط الثابت‘، أى حال التوازن المرهف المحصَّن من تشتت عالم الظاهر، وهو بمثابة ‘مثال’ نظرى فى حالة الكونفوشية، والتى لا تملك فى نطاقها العرضى أن تفهم إلا صورة باهتة من ‘اللافعل’، ولكنه من منظور الطاوية تحقق واقعى تام لذلك الحال المتعالى الذى محله مركز عجلة الكون، والتى يحركها الحكيم بمجرد حضوره على نحو غير منظور، ودون أن يشارك فى حركتها ولا يبالى بالحاجة للعمل من أى نوع كان، فزهده المطلق قد جعله سيدا على كل شىء ولا يؤثر فيه شىء.

لقد بلغ كمال حصانته وصار الموت والحياة عنده على حدٍ سواء، ولن يحركه انهيار العالم فتيلا، فقد وصل بنفاذه إلى الحق الواحد المعصوم، وعرف المبدأ الكلى، وترك المخلوقات جميعا تكدح إلى مصائرها، فى حين استمسك هو بالمركز الساكن للمصائر كافة،... وظاهر هذه الحال سكينة وسلام، لا مثل حال المحارب الذى ينقض على جيش مصفوف فى المعركة حبا فى المجد، ولكنه مثل الروح التى تسمو على السماء والأرض وكل الكائنات، وتسكن جسدا لا تبالى به، ولا يأبه للصورالتى تترى على حواسه، ويعرف كل شىء بعلم

محيط، وهذه الروح المستقلة مطلقا هى روح سيد الخلق جميعا، ولو عنَّ له أن يجمعها فستهرع جميعا للقائه فى اليوم الموعود، ولا يهتم بخدمة أحد له[55].

ولو أن حكيما حقيقيا قد أخذ على عاتقه رغما عنه حكم امبراطورية فسيلتزم باللافعل، وسوف يستخدم راحته بعدم التدخل فى إطلاق العنان لكل ملكاته، وسوف تثرى الإمبراطورية التى يحكمها هذا الرجل وهو جالس فى سكون دون تدخل حواسه، وسوف يرى كل شىء بعين التعالى باستغراقه فى تأمله، ويستطيع زلزلة الجميع كالرعد، وسوف تتسق السماء مع حركة روحه، وسوف تتبع الكائنات جميعا نزوعه إلى عدم التدخل كما الرماد الذى ينتثر فى الريح، فلماذا يسعى ذلك الرجل إلى قيادة امبراطورية فى حين يكفى تركها تسير فى سبلها[56]؟

ويرجع إصرارنا على طرح مذهب 'اللافعل' إلى أنه من أهم خصائص الطاوية، وتلازمه أمور أخرى سوف تتضح فيما يلى على وجه أفضل، ولكن هناك سؤال واحد هو كيف يتأتى للمرء أن يصل إلى حال الحكيم الكامل الذى وصفناه؟ والرد واضح هنا كما فى أى حضارة تراثية ألا وهى المعرفة فحسب، ولكن هذه المعرفة الذى سلم كونج تسو بأنه لم يصل إليها قط هى أمر يختلف بالكلية عن المعرفة 'الدنيوية'، ولا صلة لها بتعليم 'العلماء' الظاهرى، وقل مثل ذلك عن العلوم التى يتعاطاها الغرب الحديث، وليس ذلك لعدم المقابسة بموجب الحواجز التى تقوم بالعادات الذهنية التى تجعل العلم ذاته عقبة أمام تحصيل المعرفة الحقة، ولكن من يحتكم على هذه المعرفة لن يتمالك من اعتبار التخرصات النسبية العرضية التى يطمئن إليها معظم الخلق أشياء لا قيمة لها، ناهيك عن البحوث والتحليلات المفصلة التى يستغرقون فيها والانحرافات الشتى التى يمكن أن تنتج عنها.

[55] 'كتاب تشوانج تسو' باب 5.

[56] المرجع السابق باب 11.

يضل الفلاسفة فى تخرصاتهم، ويضل المتصوفون فى تمييزهم، ويضل الباحثون فى موضوع بحثهم، وكل هؤلاء يحدهم المكان وتعميهم الكائنات المخصوصة[57].

أما الحكيم فى النقطة المركزية الى تحرر فيها من كل التعارضات فقد أفلت من التمايزات الكامنة فى وجهات النظر الظاهرية التى تتداح فى توازن تام.

ولم توجد تلك التعارضات فى الحال القديم، فقد استقت جميعا من تنوع الكائنات وتماسها فى دوران الوجود الكلى، ولن تتوقف حتى يتوقف التنوع والدوران، ولكنها تتوقف فى الكائن فور اختزاله اختلاف فرديته وسرعة حركته إلى ما يقرب من التوحد والسكون، ولا يشتبك هذا الكائن فى صراع مع غيره، فقد استقر فى اللانهائى ومحى اللامحدود، وسكن إلى النقطة التى تنبثق عنها كافة التحولات حيث لا جدال ولا صراع، وجمع قوى طبيعته بغذاء روحه الحيوية، وقد اتحد بمركز ميلاد الأشياء جميعا بمدى ما توحدت روحه الحيوية، ولا يملك كائن أن يضره[58].

ولذا ينأى الحكيم بنفسه عن الجدل الذى يؤرق الناس جميعا وليس بموجب شكوك من أى نوع كان، فكل الآراء المتعارضة لا قيمة لها حيث تتساوى جميعا فى النسبية.

وقد أصبح منظوره هو الحال التى تتساوى فيه ‘هذه’ و‘تلك’ ويستوى فيه ‘نعم’ و‘لا’ والتى تبدو جميعا بلا تمايز، وهذه النقطة هى مفصل المعيار، والمركز الثابت لمحيط تدور عليه كافة العوارض والتمايزات والفرديات، حيث لا يرى إلا لانهائية واحدة، وليست هذه ولا تلك وليست قبولا ولا رفضا، ويرى كل شيء فى واحدية اللاتمايز الأولانى، أو يراها عن بعد يحيلها إلى وحدة لامتمايزة، وهو الذكاء الحق، ولا موجب لأن ننشغل بالتمييز، ولكن لنرى كل شيء فى وحدة المعيار، ولا موجب للجدل بغرض غلبة الرأى، ولكن

[57] المرجع السابق باب 24.

[58] المرجع السابق باب 19.

لنتعامل مع الآخرين بطريقة مدرب القرود، فقد قال المدرب لقروده "سوف أعطى كلا منكم ثلاث جوزات كل صباح وأربع فى المساء"، فاستاءت القرود جميعا، فقال لهم "حسنا، سوف أعطى كلا منكم أربع جوزات فى الصباح وثلاث فى المساء"، فابتهجت القرود جميعا، فأرضى القرود ولم يعط كلا منهم سوى سبع جوزات فى اليوم كما أراد، وهكذا يفعل الحكيم، فيقول 'لا' و'نعم' من أجل السلام فحسب، ويبقى ساكنا فى وداعته فى مركز عجلة الكون الكلى، ولا يبالى باتجاه دورانها[59].

ولا حاجة بنا إلى قول إن حال الحكيم الحق بما هو لا يمكن تحقيقه بخبطة واحدة، وحتى المقامات التى تدنو عنه لم تكن سوى مراحل ابتدائية، ولا وصول لها إلا بكدح لا يطيقه إلا نُدرة، ولا نملك هنا أن نطرح هذا الحال تفصيلا. كما أن الوسائل التى تشترطها الطاوية صعبة الممارسة، ونتائجها محدودة النفع قياسا إلى نظيرتها فى الحضارات الأخرى مثل الهند على سبيل المثال، فهى عصية على المزاولة لمن ينتمون إلى أجناس أخرى خلاف الجنس الذى طُوِّعت له، ولم تكن الطاوية واسعة الانتشار حتى فى الصين ذاتها ولا هى سعت إلى التوسع، ودائما ما استنكفت الدعاية بموجب منع المذهب لهذه الأمور، فهو مذهب منغلق على 'التربية الروحية' فحسب، ولذا قُدِّرَ له أن يكون لصفوة محدودة، ولا يجوز طرحه على الكافة بلا تمييز، فليست الكافة مجبولة على تناولها، وقليل من تلك الصفوة من 'يحققها'. ويقال إن لاو تسو أودع تعاليمه لمريدين اثنين فقط، وقد علما عشرة من بعدهما، وبعد أن دون كتاب الطريق والفضيلة اختفى فى الغرب ليحتمى فى موئل ناء فى التبت أو جبال الهيمالايا، ويقول المؤرخ سسو ما تشيين "ولا يعلم أحد كيف انقضت أيامه".

و الكونفوشية هى المذهب الذى يجب على الجميع تدارسه وتطبيقه بمدى طاقتهم، فهى تتناول كافة العلاقات الاجتماعية، وصالحة تماما لكفاية احتياجات الحياة المعتادة. ولكن حيث إن الطاوية تمثل المعرفة المبدئية التى ينبثق عنها كل شىء فإن الكونفوشية ليست إلا تطبيقا لها فى نطاق عرضى، وتخضع لها بطبيعة الأمور، ولكن هذا أمر لا يصح أن ينشغل به العامة الذين قد لا يكونون واعين

[59] المرجع السابق باب 2.

بوجوده أصلا، فأفقهم الفكرى محصور فى الأمور العملية، كما أن العامة المقصودين يتضمنون معظم تلاميذ كونفوشيوس، ولو نحينا جانبا مسائل الصور فإن الفاصل الواقعى بين الطاوية و الكونفوشية أو هو بين المذهبين الباطن والظاهر يشكل واحدا من أهم الاختلافات بين الصين والهند، فالهند فيها مذهب واحد متحد هو البراهميه، وينطوى على المبدأ وكافة تطبيقاته من أعلاها إلى أدناها بلا فواصل، ويعكس هذا الاختلاف الأحوال الذهنية للشعبين إلى حد كبير، ومن المحتمل أن التواصل المستمر الذى عاش زمانا طويلا فى الهند قد وجد فى الصين منذ عصر فو هسى حتى عصر لاو تسو و كونج تسو.

ويتضح الآن سبب جهل الغربيين بالطاوية، فهى تختلف من الناحية البرانية عن الكونفوشية التى تؤثر على كافة جوانب الحياة الاجتماعية بشكل منظور، ولكنها مقصورة على صفوة قل عددها اليوم عما كانت عليه، ولا هى تسعى بأى شكل كان إلى طرح ذاتها على الغرباء، كما أن وسائلها وتعليماتها غريبة تماما عن الغرب الحديث. ويتوهم بعض الذين يعلمون شيئا عن الطاوية ويسلمون بوجودها أن نفوذها قد تضاءل على الحضارة الصينية حتى وصل حد يمكن إهماله نظرا لطبيعتها المغلقة، وهذا بدوره خطأ جسيم، ويبقى أمامنا طرح حقيقة الموقف الراهن بقدر الإمكان.

ونرجع القارئ إلى الفقرة التى عالجنا فيها مفهوم 'اللافعل' حيث يسهل فهم المسألة من حيث المبدأ على الأقل وإن لم يكن من حيث صيغ تطبيقه، حيث يتبدى دور الطاوية كاتجاه خفى يحكم الأحداث ولا يشارك فيها، إذ لا يظهر فى الحركة الظاهرة، فهى تقوم بدور 'المحرك الذى لا يتحرك' ولا يسعى إلى التدخل فى الفعل، حتى إنه لا يبالى به ويعتبره تعديلا لحظيا فانيا وعنصرا متناهى الصغر فى 'تيار الصور'، ونقطة نائية على محيط 'عجلة الكون'. إلا أن الطاوية بمثابة مفصل تدور حوله العجلة أو معيار يضبط دورانها، ذلك أنها لا تشارك فى حركتها ولا تتدخل فيها، وكل ما يجرى من تفاعلات فى دوران العجلة مآله التغير والفناء، ولا يبقى إلا ما توحد مع المبدء فى المركز وسكن سكون المبدأ ذاته، ولا يؤده شىء فى واحديته اللامتمايزة، وهى نقطة بداية كافة التعديلات التى لا تحصى فى التجلى الكلى.

وحيث إن الحكيم الكامل هو الكائن الوحيد الذى وصل إلى المركز فسوف نضيف إلى ما ذكرنا عن حاله ووظيفته أنه يقوم فى 'المقام الأسمى' للبنية الطاوية، وليست المقامات الأخرى إلا مراحل وسيطة على الطريق تصل ما بين المركز والمحيط، تماما كما تصل البرامق محيط العجلة بمحورها، وتضمن هذه المقامات استمرار تواصل 'النفوذ' بين النقطة الثابتة حيث 'اللافعل' فى المركز وبين المحيط حيث الأعمال والتحولات، وتناسب كلمة 'نفوذ' هنا أكثر من 'الفعل' رغم أننا يمكن أن نتحدث عن 'فعل الحضور'، فحتى المقامات الأدنى التى لم تبلغ كمال 'اللافعل' تنهل منه بطريقة بعينها، كما أن الوسائل التى ينتقل بها هذا النفوذ تفلت من وعى الذين ينظرون إلى الأمور من ظاهرها فحسب، وسوف يستحيل فهمها بالعقل الغربى، وقل مثل ذلك عن وسائل تداول المقامات فى البنية الطاوية. وهكذا يكون من العبث الحديث عن 'معابد بلا أبواب' و'جامعات بلا دكاترة' أو الحديث عن مؤسسات ومنظمات لا علاقة لها بمعهود الغرب عن خصائص 'المجتمع'، والتى ليس لها أية صورة محددة، وأحيانا ما تبدو مجرد أسماء، إلا أنها تصك اتصالا لا ينفصم بين أعضائها، ولن يعنى كل ذلك شيئا للخيال الغربى حيث إنه لا ينطوى على شىء يمكن مضاهاته به.

ولا شك أن المنظمات تقوم على أقصى ظاهر الدنيا حيث إنها منخرطة فى نطاق الأعمال، رغم أنها تظل سرِّية شأن باقى التكتلات الغربية، والتى تدعى أنها تحتكم على الصفات ذاتها، وهذه التكتلات بالضرورة مؤقتة محدودة الدوام، فقد تشكلت لغرض بعينه، وتروح بلا أثر بعد زواله، والحق إن بعضها يقفو أثر بعض، وهى استطالات من منظمات أعمق غورا منها تتلقى منها التوجيهات، حتى لو كان قادتها من غير منظومة الطاويين، وقد قام بعض هؤلاء القادة بدور عظيم فى ترك فى العقل العام ذكريات فى صورة أسطورية، فقد نما إلينا أن المعلم الأكبر لجماعة سرية بعينها كان يبذر على الأرض حفنة من المسامير فتتحول إلى جنود مسلحين، وهو ما يناظر حكاية كادموس اليونانى الذى نثر أسنان التنين، وهذه الأساطير تخفى تحت ظاهرها قيمة رمزية عظيمة يخطئ العوام فهمها بحرفيتها فحسب.

وكثيرا ما تصدت الجماعات المذكورة التى كانت أشدها ظهورا لمعارضة بعضها بعضا، وسيهرع المراقبون السطحيون إلى استنتاج أن وحدة التوجه لا يمكن أن تتحقق

فى تلك الأحوال، ولابد أن هؤلاء قد نسوا أمرا واحدا هو أن التوجيه المقصود كان فيما وراء التعارض الذى يشيرون إلية ويخرج عن نطاق هذا التعارض، ولو كان علينا الرد على ذلك الاعتراض فسوف نقول فقط إن تعاليم الطاوية عن تساوى 'نعم' و'لا' فى اللاتمايز الأولانى، وأما عن تعاليم الممارسة فلا علينا إلا أن نتذكر مدرب القرود.

ونعتقد أننا قلنا ما يكفى لفهم أن النفوذ الحقيقى للطاوية على قدر كبير من الأهمية رغم خفائه، ولا تحدث هذه الأمور فى الصين فحسب، ولكنها تبدو فيها دائمة التفاعل أكثر من أى مكان آخر، كما يحسن فهم أن الذين على قدر من المعرفة بالدور الذى تقوم به المؤسسات التراثية عليهم أن يتحسبوا فى تقويم أحداث مثل التى تجرى حاليا فى الشرق الأقصى، والتى غالبا ما تقارن بأحداث الغرب، فيضعونها بذلك فى ضوء زائف، فقد تخطت الحضارة الصينية رهطا من الأزمات فى الماضى، ودائما ما استعادت اتزانها، والواقع أنه ليس هناك ما يشير إلى أن الأزمة الراهنة أخطر من سابقاتها، وحتى لو كانت كذلك فليس هناك ما يسمح لها بتخلل ما كان عميقا جوهريا فى التراث وفى الجنس، ناهيك عن أن قليلا من الناس يكفون للحفاظ عليها فى أزمنة المحن، فالكونفوشية التى تمثل الجانب الظاهر للتراث فحسب يمكن أن تختفى لو دعت الأحوال الاجتماعية إلى قيام مؤسسة فى صورة جديدة تماما، لكن الطاوية لن يطولها شىء من تلك العوارض، فهى تبقى كما ذكرنا ساكنة فى مركز عجلة الكون أيا كان ما يحدث حتى لو كان انهيارا للكون دون أن تعانى من ذلك أى قلق.

كشاف الأعلام والمصطلحات